Vincent Samson

I *BERSERKIR*

I guerrieri-belve nella Scandinavia antica, dall'Età di Vendel ai Vichinghi (VI-XI secolo)



edizioni Settimo Sigillo

I *berserkir* si annoverano fra le figure più affascinanti della letteratura scandinava medievale. Questi combattenti scelti, "simili ad orsi o a lupi", manifestano la loro "seconda natura" durante terrificanti accessi di ferocia. Molto apprezzati dai sovrani dell'antico Nord, i *berserkir* sono considerati i compagni di Odino – divinità furiosa, che padroneggia l'arte della metamorfosi.

Superando l'analisi degli stereotipi leggendari, quest'opera si sforza di dimostrare la storicità di una tradizione associata agli aspetti sacri della funzione regale. I *berserkir* incarnano un modello di confraternita militare attestato sotto diverse forme nelle società germaniche antiche.

Si tratta del primo studio completo pubblicato su questo argomento. L'autore sottopone ad un rigoroso esame critico l'insieme delle fonti medievali (poemi, saghe, cronache, documentazione epigrafica, onomastica, archeologica) e le interpretazioni proposte da due secoli a questa parte dagli specialisti scandinavi, tedeschi o anglosassoni.

L'approccio adottato è risolutamente interdisciplinare: associa la filologia e lo studio delle testimonianze iconografiche, la mitologia comparata, la storia delle società e delle istituzioni.

Questo libro non è indirizzato solo agli specialisti della civiltà dei Vichinghi – linguisti, storici o archeologi – ma anche ai lettori interessati alle pratiche marziali e alle credenze religiose dell'Europa pre-cristiana.

Vincent Samson, originario della Normandia, è nato a Rouen nel 1966. Ufficiale di cavalleria, brevetto all'Ecole de Guerre, ha studiato storia medievale e filologia scandinava antica, in particolare all'Ecole pratique des Hautes Etudes. Dottore in storia (Lille 3), dedica le sue ricerche principalmente alla confraternita guerriera nel mondo nordico antico.

In copertina: Dettaglio di una delle quattro matrici di Torslunda, con il guerriero-lupo accompagnato dal "danzatore orbo".
(Fotografia dello Statens Historiska Museum di Stoccolma)
Dimensioni reali: lunghezza: 5,6 cm; larghezza: 4,8 cm; spessore: da 2,5 a 3 mm.
Lega a prevalenza di rame; peso: 38 gr.
Datazione probabile: VI-VII secolo.


ISBN 978-88-6148-181-7

€ 34,50

Titolo originale: *Les* Berserkir. *Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VIe-XIe siècle)*

EDIZIONI SETTIMO SIGILLO
Europa Libreria Editrice Sas
Via Santamaura 15
00192 Roma
Tel. 06/39722155 – Fax 06/39722166
Rete: www.libreriaeuropa.it
Posta: ordini@libreriaeuropa.it

Vincent Samson

I *Berserkir*

I guerrieri-belve nella Scandinavia antica, dall'Età di Vendel ai Vichinghi

(VI-XI secolo)

Introduzione di Marcello De Martino

Traduzione di Matteo De Chiara

edizioni Settimo Sigillo

Alla memoria del professor Frederic Durand
(23 dicembre 1920 – 30 dicembre 2002)
professore emerito all'università di Caen
fondatore dell'istituto di studi scandinavi dell'università di Caen

(Incisione di Robert Spence, "das Bärenfell", coll. dell'autore)

INTRODUZIONE

L'"esercito dei morti":
la confraternita guerriera indoeuropea e il suo mito

La presente opera di Vincent Samson, che risulta essere la versione rivista di una tesi di dottorato, rappresenta ad oggi la migliore trattazione sui *berserkir*, i cosiddetti "guerrieri-belve" norreni, ed è con vero piacere che viene ospitata nella collana "I Sigilli" della Settimo Sigillo: sarà stato un caso – ma esiste poi davvero il "caso"? –, ma non poteva mancare un libro sul mitistorico "esercito della morte" scandinavo nei tipi di una casa editrice il cui nome ricorda l'omonimo film svedese (*Det sjunde inseglet*) di Igmar Bergman del 1957, ove il nobile crociato Antonius Block in un'appestata Scandinavia altomedioevale sfida a scacchi la stessa Morte in una partita fatale, ovviamente per il solo cavaliere.

Difatti questi *berserkir* erano una sorta di battaglione speciale di guerrieri che aveva fatto giuramento al dio Odino, la suprema divinità del pantheon germanico, la cui forma onomastica protogermanica sarebbe stata *Wōđa(/i)naz, connessa con la radice protogermanica *wōþuz, la quale rimanda al significato di "*furor poeticus*" (si confronti Cicerone in *De divinatione* I, 80: *Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato*), in pratica una sorta di eccitazione nervosa ma pure *intellettiva* da cui, pertanto, proveniva anche la connotazione di ispirazione poetica, come dimostra il derivato storico norreno *ōðr* dal doppio significato di "canto, poesia" e di "mente", in cui appare chiaro il senso psicologico dell'in-spirazione, ossia una sorta di "mania" ottenuta tramite l'introiezione della forza divina (quasi una possessione) che porta il soggetto ad esprimersi in forma poetica: tale radice è imparentata con il protoceltico *wātus, ossia "poesia mantica", come dimostra il termine antico irlandese *fáith*, "poeta, veggente", che si ritrova quasi *verbatim* nel latino *vātes*, cioè

"veggente"[1]. Perciò, nella loro qualità di seguaci di Odino-*Wōđanaz, i *berserkir* nella battaglia entravano in uno stato di sovraeccitazione mentale che li faceva agire quasi in uno stato di *trance*, dando loro un *furore* incontrollato (*berserksgangr*) tale da renderli inarrestabili di fronte alla morte: tutte queste concordanze lessicali rimandano alla radice *wāt- che indica *lato sensu* l'azione dell'i(n)-*spira*re a livello mentale che deriva da una perspicua metafora del normale meccanismo fisiologico, espresso dalla radice IE *h_2wē- dall'identico significato. Il valore semantico che si evince dal nome del massimo nume dei popoli nordici è chiaro: egli è il dio-*vātes*, cioè poeta e profeta, colui che possiede l'ispirazione mantico-poetica la quale lo rende, al contempo, onniveggente e sapientissimo, come è confermato dalla definizione che di lui diede il cristiano Adamo di Brema (*floruit* 1070 d.C.), il quale nella *Descriptio Insularum Aquilonis* (appendice alle *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*) al cap. 26 affermò senza infingimenti ciò che era per lui il dio pagano, ossia "*Wodan, id est furor*".

I *berserkir*, data la loro caratteristica di comunità di "invasati", hanno destato sempre il vivo interesse di antropologi e storici delle religioni, soprattutto delle popolazioni di lingua indoeuropea: proprio questi ultimi hanno ritenuto di poter comprendere la peculiarità di questa associazione di "guerrieri-belva" a partire dall'analisi etimologica della loro denominazione. Il termine "*berserkr*" contiene infatti nella prima parte il riferimento all'orso (*berr*, si veda tedesco *bär*, inglese *bear*, ecc.) e quindi si è potuto supporre legittimamente che il lessema significasse "(uomini) dalla pelle d'orso"; da questo fatto discende la considerazione che questi feroci combattenti, col vestirsi della pelle del selvaggio animale, ne mutuassero quasi l'aspetto e la ferocia, oltre che la forza, così come i loro colleghi consimili, gli *Úlfheðnar*, cioè "teste di lupo"[2]: questa facoltà metamorfica è tipica degli sciamani, ed è ben noto come il norreno Odino, a cui tutti questi guerrieri-"belve" erano devoti, fos-

---

[1] Su tutto ciò si rimanda a M. De Martino, ARCANA VERBA. II. Fortuna *e* Iuppiter *nel loro background indoeuropeo. Il «motivo della Sorte esteso»*, Bari 2015, pp. 307-310.

[2] Si veda per questa specie di "licantropi" l'articolo di A. Guðmundsdóttir, *The Werewolf in Medieval Icelandic Literature*, in "Journal of English and Germanic Philology", 106-3, luglio 2007, pp. 277-303.

se un dio mago-sciamano[3]. Fino alla fine degli ’20 del Novecento la ricerca storica sui *berserkir* venne condotta dalla maggior parte degli studiosi principalmente su base linguistico-filologica, pur con autorevoli eccezioni[4], escludendo di fatto l’apporto dei dati archeologici e del folklore germanico la cui conseguenza fu che le diverse teorie esplicative sull’essenza e l’origine di questo fenomeno sociale risentissero di questa prospettiva esclusivista. Poi, nel 1927 apparve uno studio breve (94 pagine!), ma intenso, sulle “società maschili” germaniche o *Männerbünde*, le quali erano connotate da rituali iniziatici: *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde: ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde* dell’etnologa austriaca Lily Weiser-Aall (1898-1987). Costei tentò di confrontare le scarne testimonianze degli autori classici o medioevali sulle usanze delle tribù germaniche (Tacito e *Saxo Grammaticus* tra gli altri) con le conoscenze che si avevano all’epoca sulle pratiche cerimoniali dei riti d’iniziazione degli attuali popoli primitivi, poi con le descrizioni di riti folclorici sempre di area germanica riconducibili alla tradizione mitologica relativa alla “caccia selvaggia” (*Wilde Jagd*) o alla leggenda dell’“esercito dei morti” (*Totenheer*) e, infine, con le descrizioni dei guerrieri che si riscontrano nelle saghe norrene: il risultato di tale comparazione portò la studiosa a concludere che i *berserkir* fossero originariamente degli “affiliati” all’armata dei morti.

L’approccio della Weiser era assolutamente innovativo, rispetto, ad esempio, a quello di Hermann Guntert del 1912, ossia *Uber altislandische Berserker-Geschichten*, e aprì la strada a studi più approfonditi, quale fu quello di Otto Höfler (1901-1987), cioè *Kultische Geheimbünde der Germanen* del 1934. Lo studioso viennese condusse delle accurate analisi a vasto raggio che lo portarono a entrare in diversi campi di ricerca: il dato archeologico nordeuropeo si rivelò determinante per tutta la sua teoria ermeneutica, in

---

[3] Si confronti De Martino, ARCANA VERBA. II, p. 317 e n. 45 nonché pp. 328-329.

[4] Come quella di S.L. Ödman, *Försök, at utur Naturens Historia förklära de nordiska gamla Kämpars Berserkagång*, Stockholm 1784, pp. 240-247 e ripresa da H.D. Fabing, in *On Going Berserk: A Neurological Inquiry*, in “The Scientific Monthly” 83, 1956, pp. 232-237, per la cui trattazione si rimanda alle pp. 38-40 di questo libro.

quanto egli considerò le raffigurazioni di guerrieri vestiti di pelle d'animale e recanti una maschera teriomorfa[5] che apparivano sulle piastre da elmo bronzee di Torslunda in Svezia come una prova forte perché le apparizioni di esseri semiferini della "caccia selvaggia" potessero essere spiegate come un riflesso mitistorico di società maschili iniziatiche realmente esistenti nell'antichità germanica: il leggendario "esercito di morti" di Odino altro non sarebbe stato, quindi, che un corpo scelto di guerrieri che si erano votati al servizio di questa divinità *sciamanica*[6].

Le indagini etnologiche più recenti hanno screditato gli studi della Weiser e di Höfler, soprattutto per le critiche che hanno colpito la cosiddetta "Teoria della Continuità" (*Kontinuitätstheorie*) a cui si rifacevano i due studiosi: l'utilizzare dati e testimonianze di epoca tarda o addirittura moderna per dar credito all'ipotesi dell'esistenza in epoca antica di società segrete cultualmente connotate e di tipo iniziatico si è rivelato un metodo assai improprio, dato che dette comunità bassomedievali o contemporanee a carattere occulto e/o elitario germaniche non sembrano mostrare alcun collegamento storico con le loro omologhe di età antica o altomedievale, essendo invece dei fenomeni spontanei legati alla loro epoca[7]. Ciò

---

[5] Dai travestitismi cultuali delle società iniziatiche si sarebbero evolute le mascherate invernali, si veda J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1956² [1935], vol. I, pp. 454-455 e pp. 494 ss.

[6] Su tale connessione si rimanda da ultimo al bel saggio di K. Kershaw, *The One-eyed God. Odin and (Indo-) Germanic Männerbund*, Journal of Indo-European Studies, Monograph Number 36, Washington, D.C. 2000; si veda anche R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge 1993 [ed. ted. Stuttgart 1984 sub voce *Wildes Heer*] e L. Oitana, ne *I Germani e gli altri. I Parte*, III/IV Seminario Avanzato in Filologia germanica (vol. 1-2) a cura di V. Dolcetti Corazza e R. Gendre, Alessandria 2003, pp. 285-286 e 290-292, la quale ha pure approntato un volumetto che funge da agile introduzione panoramica alla *vexata quaestio* dei guerrieri-belva germanici, ossia *I* Berserkir *tra realtà e leggenda*, Alessandria 2006.

[7] Si veda la critica di J. Hirschbiegel, *Die „germanische Kontinuitätstheorie" Otto Höflers*, in "Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische" 117, 1992, pp. 181-198 e più in generale H. Hiltmann, *Vom isländischen Mann zum norwegischen Gefolgsmann Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen und politische Ordnungskonzepte im Island des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bamberg 2011, pp. 95-258. Per la fortuna dell figura del *berserkr* nell'odierna cultura inglese in campo letterario e musicale, si rimanda alle osservazione

ha dato il destro ai detrattori di questo tipo di studi per rifiutare *in toto* il concetto di *Männerbünde*, da costoro ritenuto parto dell'ottocentesco mito "ariano" dei Germani[8], il quale ebbe il suo supporto ideologico in correnti pseudoscientifiche in voga negli anni '20 e '30 del Novecento: anche le compromissioni consapevoli con il nazionalsocialismo di molti fautori della teoria che vedeva nei *berserkir* una società iniziatica di ascendenza indoeuropea, *in primis* di Höfler ma anche della stessa Weiser o dell'iranista Oscar Stig Wikander (1908-1983)[9] hanno provocato una ridda di polemica tale da creare un clima di caccia alle streghe che ha coinvolto anche personalità scientifiche a torto ritenute colluse con l'ideologia "ariana", come è stato per Georges Dumézil (1898-1986)[10]. I risultati di questa sorta di epurazione sono stati deleteri per il progresso degli studi relativi alla religione degli Indoeuropei: ormai per l'accademia internazionale chi si interessa di questo settore di studi è *naturaliter* in odore di nazismo, per quanto probanti possano essere i suoi risultati scientifici.

A scanso di ciò, la teoria della *Männerbünde* indoeuropea non è affatto da scartare, a nostro avviso. Molti sono gli esempi di società maschili iniziatiche ovvero di "confraternite (*Bruderschaften*) segrete" esistenti nei popoli indoeuropei antichi che possono essere

---

di Imke von Helden in *"A Furore Normannorum, Libera Nos Domine!" A Short History of Going Berserk in Literature and Heavy Metal* in C.A. McKinnon, N. Scott & K. Sollee (curatela), *Can I Play with Madness? Metal, Dissonance, Madness and Alienation*, e-book, 2011, pp. 185-192.

[8] Si rimanda ad A.A. Lund: *Germanenideologie im Nationalsozialismus. Zur Rezeption der „Germania" des Tacitus im „Dritten Reich"*, Heidelberg 1995 e da ultimo a Ch.B. Krebs, *Un libro molto pericoloso. La* Germania *di Tacito dall'Impero romano al Terzo Reich*, Ancona 2012 [ed. ingl. New York 2011].

[9] *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Tesi di dottorato, Lund 1938.

[10] Si confronti M. De Martino, ARCANA VERBA. I. Fortuna *e* Iuppiter *nel loro background indoeuropeo. La polemica tra Brelich e Dumézil e il «motivo della Sorte»*, p. 149 e soprattutto n. 60 con bibliografia; non condividiamo la prospettiva inclusiva di B. Lincoln, *Hermann Güntert in the 1930's: Heidelburg, Politics and the Study of Germanic/Indogermanic Religion*, in Junginger, H. (curatela), *The Study of Religion Under the Impact of Fascism*, Leiden-Boston 2008, pp. 179-204 che vedrebbe Dumézil alla stessa stregua di un Güntert, accostandosi così *de facto* alle accuse senza fondamento di L. Canfora in *Ideologie del classicismo*, Torino 1980, pp. 157-158

comparate alla compagine dei *berserkir*: basti pensare ai *Luperci* romani, i giovani sacerdoti romani che da "lupi" vestiti di pelli di capra correvano seminudi sul Palatino durante le festività dei *Lupercalia*, i quali secondo Andreas Alföldi (1895-1981) sarebbero stati una reminiscenza della *Männerbund* che avrebbe fondato Roma[11]; e, inoltre, come non confrontare la società dei vedici *vrātya* (corradicale di *vrāta* "Bund"), che secondo l'indologo Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) sarebbero di ascendenza indoeuropea[12]? Ma si potrebbe andare anche oltre e instaurare un proficuo raffronto con l'istituzione spartana dell'*agoge*, che secondo Henri Jeanmaire (1884-1960)[13] altro non sarebbe se non "*il ricordo persistente di una fase di ritiro, prove e risultati religiosi al passaggio dell'adolescenza*"[14], posto che i dori invasori avrebbero praticato in un tempo preistorico dei riti di iniziazione tribale: tali forme relittuali sarebbero da collegarsi a pratiche quali appunto la caccia notturna, il combattimento nei ranghi di un *feralis exercitus*, la licantropia *et similia*, tutti fenomeni collegati alla fase di separazione degli iniziandi dalla comunità antropica[15].

Crediamo che sia venuto il tempo ormai per ristabilire il giusto merito a studiosi che hanno apportato un solido contributo allo studio della società e della religione indoeuropea[16]: il libro di Samson va in questo senso e offre una disamina non viziata in modo

---

[11] In *Die trojanischen Urahnen der Römer*. Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1956, Basel 1957, p. 24, ma soprattutto in *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg 1974, pp. 86-150.

[12] *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, I, Stuttgart 1927.

[13] In *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939, pp. 247-249; l'ipotesi di Jeanmaire venne ripresa e continuata dallo storico delle religioni italo-ungherese Angelo Brelich (1913-1977) in *Paides e parthenoi* del 1969 [2ª ed. Roma 2014], ove egli affermava a p. 114 che "*l'*agoge*, o meglio, il complesso istituzionale di cui essa fa parte, non deriva soltanto dalle iniziazioni di tipo primitivo, ma* è *senz'alcuna restrizione un'iniziazione di tipo primitivo*".

[14] *Ibidem*, p. 6: "*le souvenir persistant d'une phase de retraite, d'épreuves et d'accomplissements religieux, au franchissement de l'adolescence*".

[15] *Ibidem*, p. 249, dove si cita in nota Höfler, op. cit., laddove alla pagina precedente l'autore ricordava smpre in calce l'opera di Dumézil, *Le problème des Centaures* del 1928, segnatamente le pp. 3-53.

[16] A questo proposito si raccomanda il notevole saggio di H. Falk, *Bruder-*

preconcetto della complessa problematica etnoantropologica dei *berserkir*, i guerrieri-belva norreni. Speriamo vivamente che studi come questo che presentiamo al lettore siano forieri di un nuovo interesse per le origini della nostra civiltà europea, in un periodo in cui essa sembra aver perso cognizione della sua vera cifra identitaria *indo*europea.

Aubonne, 8 settembre 2016

Marcello De Martino

---

schaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers, Freiburg 1986 per quanto riguarda i *vrātya*. Le prospettive di ricerca nel campo degli studi indologici potrebbero essere promettenti: pensiamo a un possibile background anche se a livello relittuale della setta dei *Thugs*, per cui si rimanda al completo studio di M. Guidolin, *Gli strangolatori di Kali. Il culto thag tra immaginario e realtà storica*, Asolo 2012.

NOTIZIA

Quest'opera rappresenta la versione rivista di una tesi di dottorato sostenuta nel novembre 2008 all'università di Lille 3 – Charles de Gaulle. La redazione di queste pagine, avviata a Saumur nell'autunno 2002, è proseguita al margine di numerose peregrinazioni di una carriera da ufficiale. Non avrebbe potuto essere conclusa senza gli incoraggiamenti, le raccomandazioni e l'indefettibile sostegno del mio direttore di tesi, Stéphane Lebecq, professore emerito all'Università di Lille 3. Ci tengo a testimoniargli tutta la mia riconoscenza per avermi pazientemente guidato fino al termine dell'impresa, contribuendo in maniera decisiva alla pubblicazione di questo libro.

I miei ringraziamenti vanno anche ai membri della commissione riunita nel 2008 da S. Lebecq: Jean-Marie Maillefer (presidente della commissione), prefessore all'università Paris IV – Sorbonne, Alain Dierkens (primo relatore), professore alla libera università di Bruxelles, Pierre Baudin, professore all'università di Caen, Anne Nissen-Jaubert (secondo relatore), maître de conférences all'università di Tours. Le loro osservazioni mi sono state estremamente preziose per la revisione del testo iniziale.

Sono profondamente debitore a François-Xavier Dillmann, direttore di studi alla IV sezione dell'École Pratique des Hautes Études, per i numerosi consigli metodologici, i pareri e le informazioni di ordine bibliografico prodigati nel corso di questi ultimi anni. Le sue conferenze sulla storia e sulla filologia della Scandinavia antica mi hanno iniziato allo studio delle fonti norrene.

Helmut Birkhan, professore emerito all'università di Vienna, mi ha accolto assai amabilmente in occasione di un soggiorno nella capitale austriaca. Le sue riflessioni sul fenomeno del *furor heroicus* nelle società germaniche e celtiche mi hanno aperto prospettive molto utili.

Diverse biblioteche europee hanno notevolmente facilitato la prosecuzione delle mie ricerche: la *Carolina Rediviva* di Uppsala, la biblioteca nazionale austriaca, le biblioteche degli istituti di archeologia e di lingue germaniche dell'università di Vienna, la biblioteca dell'università di Bonn, i fondi nordici della biblioteca Sainte Geneviève di Parigi, le biblioteche universitarie di Strasburgo e di Caen (Fondo normanno). L'efficacia e la competenza del loro personale mi sono state del massimo aiuto.

Il mio pensiero va anche a François-Robert Cadic, la cui amicizia fedele e la cui erudizione mi hanno fornito un prezioso aiuto durante la rilettura del manoscritto.

Non posso mancare di esprimere qui una profonda gratitudine all'insieme dei membri della mia famiglia – soprattutto a mia moglie, senza il cui aiuto, la presenza attenta e l'infinita pazienza queste pagine non avrebbero senza dubbio mai visto la luce.

Ci tengo infine a salutare la memoria di Frédéric Durand, professore emerito all'università di Caen, la cui influenza è stata determinante per l'orientamento dei miei lavori. Questo studio è a lui dedicato.

BAD GODESBERG
Inverno 2010

Lista delle abbreviazioni

A. Riferimenti bibliografici

ANF: *Arkiv for nordisk Filologi* (anche *Arkiv för nordisk Filologi*)

ASB: *Altnordische Saga-Bibliothek*

R. Cleasby, *IED*: *An Icelandic-English Dictionary*. Initiated by Richard Cleasby. Subsequently revised, Enlarged and Completed by Gudbrand Vigfusson. Second Edition with a Supplement by Sir William A. Craigie [...], Oxford, Clarendon Press, 1957.

Edda – Codex Regius: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Herausgegeben von Gustav Neckel. I. *Text*. 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn, Heidelberg, Winter, 1983.

ESS: *Edda Snorra Sturlusonar*. Udgivet efter Håndskrifterne af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat ved Finnur Jónsson, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag, 1931.

Fagrskinna: *Fagrskinna. Nóregs konunga tal*. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXX, Copenhagen, 1902-1903.

Flateyjarbók: *Flateyjarbok. En samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*. Udgiven efter offentlig Foranstaltning [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I-III, Kristiania, 1860, 1862, 1868.

J. Fritzner, *Ordbog*: Johen Fritzner, *Ordbog over det gamle norske Sprog*. Omarbeitet, forøget og forbedret Udgave, I-III, Kristiania, 1886-1896.

FSN: *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, I-III, Copenhagen, 1829-1830.

Germania: *La Germanie*, texte établi et traduit par J. Perret, Parigi, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1997.

Histoire des Rois de Norvège: Snorri Sturlson, *Histoire des Rois de Norvège. Heimskringla. Première partie. Des origines mythiques de la dy-*

nastie à la bataille de Svold. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann, Parigi, 2000.

HSS: *Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur af Snorri Sturluson*, I-IV. udgivne for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXIII, Copenhagen, 1893-1901.

ÍF: *Íslenzk fornrit*

KLNM: *Kulturhistoriskt Lexikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, I-XXII, Copenhagen, Rosenkilde og Bagger, 1956-1978.

MGH: *Monumenta Germaniae historica*

G. Müller, *Studien*: Gunter Müller, *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*, Colonia e Vienna, Böhlau (Niederdeutsche Studien, XVII), 1970.

ONP: *Ordbog over det norrøne prosasprog. A dictionary of Old Norse Prose*. Udgivet af Den arnamagnæanske Kommission, Copenhagen, Det arnamagnæanske Institut, pubblicazione in corso dal 1989.

RGA: *Reallexicon der germanischen Altertumskunde* von Johannes Hoops. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten [...] herausgegeben von Heinrich Beck *et al.*, Berlino e New York, de Gruyter, 1968-2008.

Skjaldedigtning: *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat ved Finnur Jónsson. A. *Tekst efter håndskrifterne*, I-II; B. *Rettet tekst (med tolkning)*, I-II, Copenhagen e Kristiania, Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag, 1908-1915.

SUGNL: *Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur*

J. de Vries, *AeW*: Jan de Vries, *altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Zweite verbesserte Auflage, Leiden, Brill, 1962.

B. Abbreviazioni relative alle iscrizioni runiche

Le iscrizioni runiche sono designate tramite le abbreviazioni e la numerazione convenzionali: le lettere “DR” (e i numeri corrispondenti) si riferiscono alle iscrizioni danesi, inventariate nell’opera di Lis Jacobsen ed Erik Moltke, *Danmarks Runeindskrifter*, Cophenhagen, Munksgaard, 1942; le altre lettere (e i numeri corrispondenti) si riferiscono alle iscrizioni svedesi, inventariate per province (“U” per Uppland, “Sö” per Södermandland, “Vg” per *Västergötland*, etc.) nei volumi della serie *Sveriges runinskrifter*, in corso di pubblicazione a Stoccolma dal 1900 (cf. *infra*, Bibliografia, I. Fonti, A. Epigrafia runica).

INTRODUZIONE

A. La testimonianza di Snorri Sturluson

Evocando all'inizio della *Storia degli Ynglingar* (*Ynglinga saga*)[1] le origini leggendarie di questa dinastia reale, Snorri Sturluson attinge al patrimonio mitologico dell'antico Nord la materia di un racconto pseudostorico, il cui personaggio principale altri non è se non Odino (a.isl. *Óðinn*). Regnando con dodici "preti" (*hofgoðar*)[2] su un santuario (*blótstaðr*) chiamato *Ásgarð*, il dio appa-

[1] L'*Ynglinga saga* è la prima delle sedici saghe riunite nella *Heimskringla* – vasto affresco che ritraccia la storia dei re di Norvegia fino al regno di Magnús Erlingsson (1156-1184). I copisti medievali danno diverse denominazioni a questo insieme di testi redatti all'inizio del XIII secolo (*Ævisaga Nóregskonunga, Sǫgur Nóregskonunga*, etc.). Il titolo "*Heimskringla*", adottato dallo svedese Johan Perigskiöld per l'*editio princeps* del 1697, si ispira alle prime parole della *Storia degli Ynglingar*: *kringla heimsins* (espressione derivata dal latino *orbis terræ*, "globo terrestre"). La *Heimskringla* viene tradizionalmente attribuita all'islandese Snorri Sturluson (1179-1241). I manoscritti pervenuti fino a noi non menzionano alcun nome d'autore; tuttavia, le prime traduzioni danesi – stabilite nel XVI secolo a partire da pergamene oggi scomparse – fanno già riferimento a Snorri. Anche diverse fonti medievali presentano quest'ultimo come un'autorità in materia di storiografia norvegese (cf. in particolare D.C. Whaley, "Heimskringla. § 2. Autorship", *RGA*, XIV, 1999, pp. 239-240).

[2] *Ynglinga saga*, cap. II (*HSS*, I, p. 11). La lezione *hofgoðar* figura nelle copie del manoscritto *Kringla*. Quest'ultimo, considerato particolarmente fedele al testo originale, è stato redatto in Islanda verso il 1260. È scomparso nell'incendio di Copenhagen nel 1728, ad eccezione di un unico folio (*Lbs. Fragm.* 82, oggi conservato alla biblioteca nazionale di Reykjavik). Il testo sussiste grazie alle trascrizioni realizzate nel XVII e nel XVIII secolo. Il *Codex Frisianus* (*AM 45 fol.*, primo quarto del XIV secolo) dà la lezione *hǫfðingjar* ("capi"), in accordo con *AM 38 fol.* (copia della fine del XVII secolo, realizzata a partire dalla pergamena *Jǫfraskinna*, anch'essa danneggiata nell'incendio del 1728; questa versione nelle edizioni moderne della *Jǫfraskinna* è designata con l'abbreviazione *J2*). Sui manoscritti della *Heimskringla*, si consulti la prefazione di Finnur Jónsson, *HSS*, I, pp. I-LVIII.

re sotto i tratti di un capo eminente (*hǫfðingi*), contemporaneamente grande guerriero (*hermaðr mikill*), indovino e mago (*forspár ok fjǫlkunnigr*)[3]. Agli uomini della sua schiera Odino conferisce una protezione particolare nei combattimenti[4]:

> *Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir, en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu i skjǫldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá; þat er kallaðr berserksgangr.*
>
> In battaglia, Odino aveva il potere di rendere i suoi nemici ciechi o sordi o colti dal terrore, mentre le loro armi non tagliavano più di bastoni. I suoi uomini, invece, andavano senza corazza ed erano furiosi come cani o lupi; mordevano i loro scudi ed erano forti come orsi o tori; uccidevano gli altri, ma né il fuoco né il ferro facevano loro del male. Questo veniva chiamato "furore dei guerrieri-belve".[5]

Il composto *berserksgangr*[6], utilizzato abbastanza comunemente nella prosa islandese[7], designa uno stato di frenesia furiosa, manifestato in origine da alcuni guerrieri della Scandinavia pagana: i *berserkir*[8]. Secondo la tradizione medievale, questi combattenti beneficiavano in effetti, durante i loro terrificanti accessi di violenza, di una strana invulnerabilità al morso delle lame e del fuoco[9].

Redatto durante la prima metà del XIII secolo, il testo di Snorri è oggi considerato un *locus classicus*. Presenta tuttavia un carattere profondamente originale: nessun'altra testimonianza collega tanto esplicitamente il *furor berserkicus* alla magia odinica.

---

[3] *Ynglinga saga*, cap. V (*HSS*, I, p. 14).

[4] *Ynklinga saga*, cap. VI (*HSS*, I, pp. 17-18).

[5] Trad. di F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 60.

[6] Letteralmente: "marcia di *berserkr*". Secondo R. Cleasby, *IED*, p. 191, il sostantivo *gangr* può essere inteso in particolare nel senso di "rapid *or* furious going". Cf. anche la locuzione *ganga berserksgang*.

[7] Cf. i riferimenti citati in *ONP*, II, pp. 259-260.

[8] Plur. del sostantivo masc. *berserkr*.

[9] Cf. in particolare la *Svarfdæla saga* (in *Eyfirðinga sǫgur*, *ÍF* IX, 1956, cap. VII, pp. 142-143), o la *Vatnsdæla saga* (*ÍF* VIII, 1939, cap. XLVI, p. 125). Per altri riferimenti, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki (...)", 2001, pp. 332-334. Questa questione verrà esaminata in dettaglio nel capitolo VII del presente studio.

Quest'interpretazione religiosa – o mitologica – del fenomeno ha diviso gli specialisti fino ai nostri giorni. Alcuni germanisti – fra i quali Otto Höfler[10] o Jan de Vries[11] – hanno attribuito ai *berserkir* una vocazione tanto cultuale quanto militare. In Francia, il caso ha attirato l'attenzione di Georges Dumézil. Esaminando gli "*aspetti mitici della funzione guerriera presso gli Indo-Europei*", lo studioso comparatista si è basato in particolare sull'*Ynglinga saga*[12]. Tuttavia, altri studiosi – come Hans Kuhn[13] o Klaus von See[14] – considerano le asserzioni di Snorri come semplici affabulazioni e rifiutano di associare l'esistenza dei guerrieri-belve al culto di Odino. Questi filologi insistono sul carattere puramente leggendario dei primi capitoli della *Storia degli Ynglingar* e sulla data di redazione del testo, posteriore alla scomparsa del paganesimo.

In apparenza, lo stesso Snorri Sturluson falsa la presentazione dei fatti: descrive *Óðinn* come l'antenato di una stirpe regale, allo stesso tempo attribuendogli prodezze che non si ispirano affatto ad una figura storica, ma si applicano ad uno degli dèi maggiori del pantheon nordico. Questa confusione dei generi, abbastanza abituale nelle fonti medievali, può destare un certo scetticismo. L'autore perde pertanto ogni credito? Bisogna classificare la sua opera, senza appello, nella categoria del "racconto mitologico"? Sappiamo che Eugen Mogk assimilava volentieri l'*Edda*, ma anche i primi capitoli dell'*Ynglinga saga*, al genere letterario che ha qualificato come *mythologische Novelle*[15]. Dumézil ha fortemente

---

[10] O. Höfler, "Berserkr", II, 1976, pp. 298-304.

[11] J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1970, § 333-336.

[12] G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, 1985, pp. 208 seg. Si consulti anche il capitolo dedicato da Dumézil a questa questione in *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 79-91.

[13] H. Kuhn, "Kappar og berserkir", 1949; cf. anche la versione rivista di quest'articolo, pubblicata in tedesco con il titolo "Kämpen und Berserker", 1968.

[14] K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", 1961. R. Cleasby, *IED*, p. 61, contesta anche la posizione di Snorri e sospetta l'autore dell'*Ynglinga saga* di parafrasare gli *Hávamál* (cf. in particolare la str. CLVI di questo poema, in *Edda – Codex Regius*, p. 43). La testimonianza del poema eddico ci sembra piuttosto confermare la posizione di Snorri, senza necessità di ipotizzare un prestito diretto.

[15] E. Mogk, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*, 1923.

contestato questo punto di vista, considerando Snorri un testimone in genere affidabile[16]. Come stanno le cose nel caso specifico che ci interessa? Diviso tra le esigenze della fede cristiana e il suo interesse per le tradizioni ancestrali, lo storiografo dei re di Norvegia tenta di conciliare i due punti di vista: si riferisce alle leggende legate all'ascendenza odinica della dinastia regnante[17], pur rispettando i limiti dell'*interpretatio christiana*. Le convenzioni del suo tempo gli proibivano in effetti di ritrarre le divinità pagane sotto la loro vera natura[18]. Ma l'evemerismo di Snorri non diminuisce necessariamente il valore del suo proposito. L'autore si è probabilmente ispirato ad un'eredità mitica antica, travestita da leggenda storica. L'ipotesi di una tradizione perenne, ad ogni modo, merita di essere esaminata. La prudenza impone di non cedere subito alle tentazioni dell'ipercritica: guardiamoci dall'attribuire

---

[16] G. Dumézil, "Réhabilitation de Snorri", in *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, 1992, pp. 253 seg.

[17] Per W. Baetke (*Yngvi und die Ynglinger*, 1964, pp. 69 seg.), si tratta di una leggenda "recente", forgiata nel XII secolo da Ari il saggio (*Ari inn fróði*) nella prima versione dell'*Íslendingabók*. Secondo un'altra ipotesi, più frequentemente difesa, il tema dell'ascendenza odinica degli *Ynglingar* si basa su una tradizione pre-cristiana (cf. O. Sundqvist, *Freyr's Offspring*, 2002; dello stesso, le pagine dedicate alle fonti scandinave in H.H. Anton et. al., "Sakralkönigtum", *RGA*, XXVI, 2004, pp. 279 seg.). Talvolta si è ipotizzata la presenza di allusioni a questa genealogia mitica nelle prime strofe – oggi perse – dell'*Ynglingatal*. Quale che sia la forma originale di questo poema, probabilmente composto nel IX secolo, Snorri senza dubbio non ha conosciuto altro che i frammenti che cita. Ne possiamo concludere che si è ispirato ad altre fonti di informazione (cf. F.-X. Dillmann, in *Histoire des rois de Norvège*, pp. 360-361, n. 9). D'altronde, gli esempi di lignaggi reali associati a un antenato divino – per lo più Odino/Wotan – sono abbastanza frequenti nelle tradizioni dei popoli germanici. Sono chiaramente attestati presso gli Anglosassoni (cf. il contributo di L. von Padberg in H.H. Anton et al., "Sakralkönigtum", art. cit., pp. 272 seg.), e in maniera meno diretta presso i Germani continentali, in particolare i Goti e i Longobardi (cf. O. Höfler, "Der Sakralcharakter des germanischen Königtums", 1956; dello stesso autore, "Abstammungstraditionen", *RGA*, I, 1973, pp. 18-29; H. Beck et al., "Genealogie", *RGA*, XI, 1998, pp. 35-36; H.H. Anton et al., "Sakralkönigtum", art. cit., pp. 234-272 (questa sintesi riflette un punto di vista spesso ipercritico nei confronti delle fonti continentali)).

[18] Nella sua *Edda* Snorri si mostra ancora evemerista, in maniera tuttavia meno sistematica.

troppo in fretta l'inizio della *Storia degli Ynglingar* al registro della fantasia letteraria.

Certo, l'uso della parola *berserksgangr* non è attestato prima del XIII secolo in opere in prosa[19]. I *berserkir*, invece, sono menzionati in una strofa scaldica molto più antica, citata da Snorri nella *Storia di Harald Bella Chioma* (*Haralds saga hins hárfagra*)[20].

B. L'*Haraldskvæði*

Questa strofa proviene da un frammento poetico che evoca la battaglia dell'Hafrsfjord, ingaggiata verso l'872 sulle coste della Norvegia. La tradizione medievale attribuisce questo frammento sia a Thorbjorn Hornklofi, sia a Thiodolf di Kvin – due scaldi del re Harald Bella Chioma. Lo stile arcaico dell'opera permette in effetti di ammettere una data di composizione vicina alla fine del IX secolo.

Un uso relativamente recente, basato su una ricostruzione proposta nel 1847, collega questo frammento poetico all'insieme designato più tardi col nome *Haraldskvæði*[21] ("*Canto [in onore] di Harald*"). Ora, quest'opera non compare in nessun manoscritto nella forma completa che generalmente gli attribuiscono le edizioni moderne, che comprende ventitre strofe di diverse origini. Né il titolo del poema sembra noto alle fonti norrene.

All'infuori della *Haralds saga*, i versi relativi alla battaglia dell'Hafrsfjord figurano nella *Fagrskinna*[22] – cronaca più o meno contemporanea della *Heimskringla* – ed in una compilazione più tardiva, la *Flatayjarbók*[23].

---

[19] Il che non impedisce di supporre che la parola possa essere di uso più antico: l'argomento *ex silentio* non è sempre pertinente per considerare un termine come creazione "recente". Le fonti scandinave più antiche, anteriori alla redazione delle saghe islandesi, appartengono tanto alla poesia eddica o scaldica quanto all'epigrafia runica; le opere o le iscrizioni pervenuteci formano un *corpus* abbastanza limitato, utilizzando un vocabolario relativamente stereotipato.

[20] *Haralds saga ins hárfagra*, cap. XVIII (*HSS*, I, p. 124, str. 52).

[21] Sulla genesi e sulla struttura di questo poema, cf. infra, cap. III.

[22] *Fagrskinna*, p. 16, str. 19.

[23] *Flateyjarbók*, I, p. 574.

Altre due strofe, provenienti da un secondo frammento integrato nelle edizioni dell'*Haraldskvæði*, fanno ancora allusione ai *berserkir*, presentati come un gruppo di combattenti scelti appartenente alla guardia del re Harald. Ma la datazione di questo passaggio rimane controversa. Queste due strofe, menzionate nella *Fagrskinna*[24] e nella *Flateyjarbók*[25], sono assenti dall'opera di Snorri.

Come che sia, lo storico islandese non ha preso dalla propria immaginazione il tema dei guerrieri furiosi. In compenso, è il solo a definire esplicitamente i *berserkir* come gli "uomini di Odino" (*hans menn*...). Snorri riecheggia un mito senza influenza sull'organizzazione sociale della Scandinavia antica? O evoca al contrario una tradizione incarnata da personaggi autentici? I *berserkir* sono solo delle creature immaginarie oppure si tratta di combattenti veri e propri?

La testimonianza dell'*Haraldskvæði* spinge ad ammettere l'esistenza storica dei *berserkir*. In questo caso, il fenomeno non si riduce a una pratica marziale, ma dipende anche dalla sfera religiosa: *Óðinn* non è il nome di un semplice mortale.

La collera devastatrice e l'ebbrezza sanguinaria alle quali si abbandonano alcuni dei suoi adepti sembrano dunque inscriversi in un contesto cultuale. La reputazione di invulnerabilità di cui godono questi pagani poggia forse sui poteri attribuiti al dio che invocano? Questi uomini si vedono forse, nel momento dei loro terribili impeti, come le incarnazioni di figure mitiche?

Su questo punto le fonti medievali, redatte diversi secoli dopo la conversione dell'Islanda, non forniscono alcuna testimonianza diretta. Le teorie relative all'origine del *berserksgangr*, elaborate molto dopo il declino del paganesimo, sembrano presentare deboli garanzie di autenticità. Come legittimare l'opinione di Snorri, resa fragile dal suo apparente isolamento?

La materia scaldica utilizzata nella *Haralds saga* costituisce, fra le informazioni di cui Snorri ha potuto disporre, il solo elemento che sia pervenuto fino a noi; si tratta davvero di una fonte primaria. La sua testimonianza si rivela essenziale: fornisce riferimenti storici e geografici affidabili, che associano l'esistenza dei *berserkir* ad un avvenimento preciso (la battaglia dell'Hafsfjord). Tutti gli

---

[24] *Fagrskinna*, p. 11, str. 12-13.

[25] *Flateyjarbók*, I, p. 568.

studi dedicati all'argomento devono dunque basarsi in primo luogo su un esame critico dell'*Haraldskvæði* – come non sempre è stato il caso.

Tuttavia, l'analisi di quest'opera non basta a dissipare tutti i dubbi: il carattere odinico dei *berserkir* non è evocato in maniera esplicita nel poema, che contiene peraltro alcuni riferimenti mitologici. In seno al vasto insieme costituito dalla *Heimskringla*, i versi citati nella *Storia di Harald* non presentano alcun rapporto diretto con il sesto capitolo dell'*Ynglinga saga*. Bisogna dunque confrontare l'opera di Snorri con altri documenti che illustrino credenze o pratiche imparentate – che si tratti di testi o di materiale archeologico.

Questo approccio porta risposte abbastanza convincenti, malgrado le difficoltà di ordine metodologico che solleva: queste fonti, di origine e natura assai diverse, offrono talvolta immagini contradditorie, talvolta informazioni difficilmente verificabili – se non in maniera indiretta, in un approccio comparativo.

Ma il compito, per quanto arduo, è pienamente giustificato dalla posta in gioco: da ciò dipende il giudizio sulla validità della testimonianza di Snorri. Ora, la sua definizione del *berserksgangr* può illuminare in maniera decisiva i rapporti tra il sacro e la funzione marziale nel paganesimo nordico.

C. La guerra e il sacro

Nella lingua norrena, il concetto di "guerra" è talvolta espresso – in un insieme di vocaboli e locuzioni[26] – con l'aiuto della costruzione negativa *ú-friðr* ("ostilità", "l'affrontarsi", letteralmente "non-pace"), formata con il prefisso privativo *ú-*[27]. Per opposizione, il sostantivo maschile *friðr* rimanda all'idea di pace, ma an-

[26] Cf. in particolare lo studio di A.M. Sturtevant, "Semantic and etymological notes on old norse word pertaining to war", 1941.

[27] Il termine appare anche sia nella poesia scaldica che nei testi in prosa – per esempio in questo passaggio della *Saga Hákonar góða*, cap. X (*HSS*, I, p. 179): *ófriðr var millum Danmerkr ok Nóregs*. *Úfriðr* è attestato anche sotto forma di antroponimo (o di soprannome) nell'epigrafia runica svedese (iscrizioni U 1118, pietra di Örke, e M. 15, pietra della chiesa di Skön).

che di sicurezza personale, di inviolabilità. Questa parola è anche associata all'idea di prosperità, come testimoniato dalla formula rituale *til árs ok friðar* ("per un anno prospero e per la pace")[28]; in alcuni contesti assume anche una connotazione religiosa – indicata in particolare dall'espressione *jólafriðr* ("pace di Jul")[29]. All'opposto, il vocabolo *ú-friðr* designa dunque la rottura di uno stato benefico.

Tuttavia, l'insieme delle fonti antiche e medievali accorda alle attività marziali, ai comportamenti eroici, un posto considerevole, strettamente legato all'evocazione più o meno fedele di rituali e di credenze mitologiche. Senza apparire come specificamente "sacra", la guerra nondimeno mobilita – ad immagine di tutte le attività umane – l'intervento di potenze divine. In un mondo nel quale gli appetiti e le ambizioni si esprimono raramente in modi pacifici, l'atto guerriero costituisce un mezzo privilegiato per dar risalto al proprio valore personale: permette di compiere il proprio destino, di acquisire gloria e fortuna. Il coraggio risveglia incontestabilmente il rispetto e l'ammirazione, in una visione dominata dal giusto apprezzamento delle virtù virili. Secondo la testimonianza delle saghe, la forza di carattere, l'eloquenza, l'abilità e la padronanza di sé prevalgono di frequente sullo scatenamento della forza bruta. In alcune circostanze, tuttavia, l'umore bellicoso, esacerbato da un *fatum* tragico, può scatenarsi fino al parossismo; feconda allora l'ispirazione poetica. Per la sua etimologia, il nome stesso di *Óðinn* viene associato alla nozione di ebbrezza furiosa (cf. l'agg. *óðr*)[30], ispirando una forma di violenza eroica. Inoltre, nelle tradizioni guerriere dell'epoca pagana intervengono di frequente, assieme al probabile ricorso a pratiche magico-religiose, i miti relativi al destino dei morti. Questi si inscrivono dunque, in seno alla società nordica, in una complessa rete di relazioni con il mondo degli dèi.

---

[28] Cf. in particolare la sintesi di A. Hultgård, "Ár- 'gutes Jahr und Ernteglück' (...)", 2003.

[29] Cf. anche l'epiteto *friðsæll* ("favorito dalla pace"), utilizzato a proposito del sovrano mitico *Fjǫlnir* nell'*Ynglinga saga*, cap. XI (*HSS*, I, p. 24).

[30] Secondo un'altra interpretazione, il nome del dio si deve accostare al sostantivo *óðr*, utilizzato nel senso di "poesia", "arte poetica", "incantesimo" (cf. A. Hultgård, "Wotan-Odin", *RGA*, XXXV, 2007, p. 773). Le due nozioni non si escludono, come ha ben dimostrato O. Höfler, "Zwei grundkräfte im Wodankult", 1974.

È l'importanza di questo legame, comunque per nulla contraddittorio con il posto riservato alle divinità del domino "fertilità-fecondità", che ci proponiamo di mettere in evidenza attraverso la figura emblematica del *berserkr*.

La quantità e la diversità delle fonti disponibili sono considerevoli. I testi medievali, spesso di pari interesse per il filologo, non presentano tutti lo stesso valore agli occhi dello storico.

Benché il riferimento esplicito al culto odinico figuri esclusivamente in Snorri, i *berserkir* compaiono in innumerevoli occorrenze nella letteratura norrena.

D. Questioni etimologiche e delimitazione dell'argomento

L'etimologia del sostantivo *berserkr* comporta peraltro qualche incertezza, che rende la sua traduzione difficile. Precisiamolo subito: si possono prendere in considerazione due soluzioni, ugualmente accettabili da un punto di vista filologico. Nel corso di questo studio le esamineremo entrambe (cf. *infra*, cap. II). Una, fondata su un'antica radice **ber-* indicante l'orso, rinvia all'immagine di un guerriero vestito con la pelliccia di quest'animale; l'altra, costruita a partire dall'aggettivo *berr* ("nudo"), corrisponde, invece, alla vecchia tradizione germanica dei combattimenti *nudis corporibus*[31]. Aggirando la difficoltà, Georges Dumezil – seguito in particolare da François-Xavier Dillmann[32] – ha utilizzato la felice espressione "guerriero-belva"[33]. Questa evoca ammirabilmente l'efferatezza propria del *berserkr*, senza pregiudicare il significato esatto della parola norrena. Non fornendo alcuna precisazione sull'impiego di tale o talaltra spoglia animale, permette inoltre di raggruppare tutte le varianti del fenomeno sotto una stessa denominazione: il termine *berserkir* è in effetti associato, nell'*Harald-*

[31] Cf. in particolare Tacito, *Storie*, 2, 22, a proposito delle coorti germaniche di Vitellio che combattevano "*more patrio nudis corporibus*", o ancora *Germania*, VI.

[32] *Histoire des rois de Norvège*, p. 377, nota 8.

[33] È il titolo del capitolo VI di *Mythes et dieux des Germains*, *op. cit.* R. Cleasby, *IED*, p. 61, definisce il *berserkr* un *wild warrior*. G. Müller, *Studien*, utilizza per parte sua l'espressione *Tier-Krieger* (pp. 178 seg.).

skvæði e in altre fonti più recenti, al composto *úlfheðnar* (sing. *úlfheðinn*). Quest'ultimo si applica a guerrieri coperti da una pelle di lupo. I due appellativi *berserkir* e *úlfheðnar* descrivono categorie distinte? Le strofe scaldiche forniscono su questo punto una risposta abbastanza ambigua, anche se alcuni indizi spingono a scartare l'ipotesi di gruppi separati[34].

Contrariamente all'appellativo *berserkr*, *úlfheðinn* è utilizzato anche come nome proprio. L'antroponimo *Úlfheðin* è attestato in svedese runico sin dall'età dei Vichinghi. Tuttavia, ignoriamo in quale misura l'uso del nome comune abbia potuto precedere quello del nome di persona.

Del resto, il problema non si limita a questioni di ordine lessicografico: alcune fonti medievali mettono in scena i guerrieri-belve senza designarli tramite una terminologia precisa. È in particolare il caso di Saxo Grammaticus, nei primi libri delle sue *Gesta Danorum* – in cui si cercherebbe vanamente la forma latina *berserkus*, utilizzata dagli eruditi moderni[35].

Nelle saghe islandesi la parola *berserkr* appare di frequente, ma non si applica sempre alle stesse realtà. Alcuni racconti dipendono piuttosto dal motivo leggendario che dalla tradizione storica.

L'idea di metamorfosi, di cambiamento di involucro corporale, è spesso associata ai *berserkir* – come testimoniato da tutto un vocabolario relativo alle pratiche magiche o alle credenze religiose. Diverse espressioni, forgiate a partire dalla parola che designa l'anima nel suo aspetto visibile (a.isl. *hamr*), evocano un cambiamento dell'apparenza – che bisogna interpretare in questo contesto come un cambiamento del comportamento e dello stato psichico: *eigi einhamr, skipta hǫmum*[36], etc. Questi elementi sono stati talvolta confusi con leggende licantropiche, spesso più recenti.

Perciò, come tracciare più precisamente il ritratto del guerriero-belva? Quali limiti bisogna fissare alla nostra inchiesta? Essi sono necessariamente ampi, tenuto conto della natura dei fenomeni studiati: dovremo ricollocare il soggetto in una prospettiva abba-

---

[34] Cf. *infra*, cap. II e III.

[35] Cf. in particolare, a partire dal XVII secolo, i lavori di Gudmundus Andreæ, Olaus Verelius et al., citati *infra*, cap. II. Nel 1725 apparve a Uppsala una tesi di Ericus Ramelius intitolata *Berserkus furorque berserkicus*.

[36] Sul senso e sull'uso di queste locuzioni, cf. *infra*, cap. VII.

stanza vasta, esaminando su una "lunga durata" l'insieme degli ambiti imparentati (anglosassone e germanico continentale). Ciononostante, concentreremo l'essenziale della nostra attenzione sul periodo della storia nordica compreso tra il VI secolo e i dintorni dell'Anno Mille.

Questa scelta non è arbitraria: l'iconografia dell'età di Vendel (VI-VIII secolo)[37] porta le prime prove convincenti dell'esistenza dei guerrieri-belve, le cui tradizioni fioriscono dopo l'epoca dei Vichinghi.

Per i tempi più antichi, lo storico dispone di magri indizi ed è per lo più ridotto alle congetture. I periodi più recenti, in cui il cristianesimo consolida in maniera decisiva le proprie posizioni in Scandinavia, presentano ancor minor interesse per il nostro argomento: il mondo nordico conosce, con la fine del movimento di espansione vichingo, l'instaurazione di una società ostile ai *berserkir* – progressivamente assimilati a duellanti professionisti, banditi di strada o malati mentali.

Al di là degli aspetti puramente mitici o leggendari, al di là delle affabulazioni e degli stereotipi medievali, si tratta per noi di cercare di comprendere sotto quali forme il fenomeno del *berserksgangr* abbia potuto incarnarsi nelle pratiche e nelle tradizioni marziali della Scandinavia pagana.

Il nostro approccio rimarrà quello dello storico, preoccupato di descrivere un insieme di fatti, sforzandosi di collocarli, di datarli, poi di spiegarli. Si tratterà in particolare di definire il più precisamente possibile il ruolo dei *berserkir* nella società nordica. In questa occasione, tenteremo di delineare i contorni della natura delle loro relazioni con alcune istituzioni – funzione regale e corporazione guerriera – i cui primi sviluppi sono conosciuti relativamente male.

Non nutriamo assolutamente l'ambizione di portare risposte definitive su questioni tanto dibattute. Ci auguriamo solamente di contribuire a far avanzare la discussione, troppo spesso divisa tra

[37] L'Età di Vendel (sved. *Vendeltiden*) prende il suo nome da un comune della provincia svedese di Uppland, dove furono effettuate importanti scoperte archeologiche. L'Età di Vendel si stende su un periodo che corrisponde in gran parte all'epoca merovingia.

un entusiasmo eccessivo ed il rifiuto sistematico, ipercritico, della testimonianza delle fonti norrene.

E. Tipologia delle fonti

L'impresa si rivela sufficientemente complessa: la materia scandinava pone in effetti numerosi problemi di interpretazione. Questi derivano prima di tutto dalla data di redazione dei testi medievali, spesso assai distante dagli avvenimenti descritti, ma anche dall'estrema eterogeneità delle fonti – materiale archeologico, documenti epigrafici, poemi scaldici ed eddici, opere in prosa la cui qualità letteraria ha spesso prevalso sul valore storiografico, infine qualche raccolta giuridica.

Queste difficoltà non sono insormontabili, a condizione di rispettare i principi ricordati da Lucien Musset: "Ognuna di queste categorie di fonti deve essere criticata secondo metodo distinti. Si impone sempre un'estrema prudenza cronologica"[38]. Dall'VIII secolo fino alla fine dell'XI, la civiltà scandinava, la cui apparente unità non deve dissimulare i molteplici particolarismi regionali, ha conosciuto numerosi stravolgimenti. Se i pionieri degli studi nordici hanno spesso considerato questo lungo periodo, comodamente qualificato come età dei Vichinghi[39], come un insieme immutabile e relativamente omogeneo, conviene oggi adottare visioni più sfumate. Passiamo brevemente in rivista i problemi posti dalle differenti famiglie di documenti ai quali faremo riferimento.

Il materiale archeologico di cui tratteremo data, per l'essenziale, al periodo anteriore all'era dei Vichinghi: l'età di Vendel[40]. È

---

[38] L. Musset, "Problèmes militaires du monde scandinave (VIIe-XIIe siècles)", 1968, pp. 229 seg.

[39] Quanto a L. Musset, questi propone una *Periodisierung* articolata in una "prima età dei Vichinghi", che copre più o meno gli anni dal 790 al 930, poi una "seconda età" che inizia verso il 980 e si conclude verso il 1030 (cf. "Les deux âges des Vikings", 1969). Questa dicotomia sembra doversi applicare soprattutto alle ondate di espansione scandinave oltremare. La conversione al Cristianesimo, in date sensibilmente differenti a seconda delle regioni, rimane senza dubbio la causa decisiva delle evoluzioni conosciute dalla società nordica verso l'Anno Mille.

[40] Non mancheremo tuttavia di stabilire qualche confronto con oggetti più antichi, come le corna di Gallehus, che datano all'inizio del V secolo.

in particolare il caso delle quattro matrici di Torslunda (isola di Öland). Una di esse mostra, accanto ad un guerriero cieco da un occhio con il capo coperto da un elmo con le corna, un combattente rivestito dalla testa ai piedi da una pelle di lupo; altre due rappresentano personaggi alle prese con degli orsi; sull'ultima appaiono due uomini d'armi i cui elmi sono sormontati da cimieri raffiguranti dei cinghiali.

Questi oggetti sono ornati da un'iconografia relativamente stereotipata, imparentata con modelli anglosassoni (elmo di Sutton Hoo, figurina di Finglesham) e alemanni (guaina di Gutenstein, bratteato di Obringheim). Un tale insieme sembrerebbe attestare l'esistenza di credenze e rituali comuni.

Tuttavia, l'identificazione delle scene che decorano le serie di elmi – o le guaine di spada – rimane delicata. L'aspetto di alcuni motivi conferma le informazioni fornite dalla documentazione onomastica (cf. l'antroponimo *úlfheðinn*) e concorda con le forme descritte nelle fonti letterarie più recenti. Di qui, la tentazione sarebbe quella di riconoscere, sulle armi del VI o del VII secolo, un'illustrazione del fenomeno dei guerrieri-belve. Ma la questione si ripropone: si tratta dell'evocazione di pratiche reali o della rappresentazione di personaggi mitici?

Naturalmente la più grande circospezione nell'accostamento di documenti archeologici del periodo merovingio con testi posteriori si impone: due o tre secoli separano questi oggetti dalle prime strofe scaldiche. Testimonianze iconografiche e letterarie convergono tuttavia in proporzioni abbastanza sbalorditive.

Anche il materiale del periodo vichingo lascia qualche indizio che non può essere trascurato (tappezzerie di Oseberg, figurine di Ekhammar, maschere di Haithabu, etc.).

A partire dalla fine del IX secolo, l'esistenza della parola *berserkir* è attestata da qualche strofa dell'*Haraldskvæði* la cui esistenza è stata già menzionata. A parte quest'opera, altri componimenti eddici o scaldici, probabilmente meno antichi[41], utilizzano un vocabolario abbastanza vicino. Alcuni testi, talvolta tardivi[42], fanno al-

---

[41] K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði", art. cit., ha proposto datazioni che vanno, a seconda dei poemi, dall'XI al XIV secolo.

[42] Alcune opere, appartenenti in particolare al genere dei *rímur*, sono posteriori al XIV secolo.

lusione solamente a personaggi il cui nome o comportamento evocano le tradizioni dei guerrieri-belve.

Tutte queste informazioni sono preziose, ma devono essere accolte con prudenti riserve. In effetti, l'intervallo che separa la composizione delle strofe dalla redazione dei manoscritti, così come le incertezze che avvolgono il processo di trasmissione, suscitano numerosi interrogativi sull'autenticità delle fonti. I frammenti più antichi – attribuiti a poeti dell'epoca pagana – non sono probabilmente stati affidati alle cure del copista prima del XII secolo. La lunga tradizione orale sulla quale riposano implica la presenza di lacune o varianti.

Le versioni di cui disponiamo non permettono sempre di ricostituire senza esitazione l'archetipo originale. Si tratta di frequente di copie di copie – donde la moltiplicazione delle possibilità di errori od omissioni.

Le leggi complesse della poesia scaldica riducono comunque la portata di queste distorsioni; esse autorizzano solamente aggiustamenti minori e garantiscono a grandi linee la perennità del modello. I rigori della metrica in linea di principio limitano le possibilità d'interpolazione.

Nel corso del tempo interi passaggi hanno tuttavia potuto scomparire dalle memorie. Strofe provenienti da poemi differenti si sono talvolta fuse in nuovi insiemi. Altri frammenti, inseriti in racconti in prosa, non sono sempre stati correttamente interpretati dagli autori medievali che li commentano. Agli occhi della posterità, diversi scaldi possono disputarsi la paternità di uno stesso pezzo. Infine, non è sempre facile distinguere un poema "autentico" da una parafrasi tardiva: conosciamo il gusto degli Islandesi per gli esercizi di stile arcaizzanti.

In qualche caso l'esame minuzioso del vocabolario e dei procedimenti stilistici permette di stabilire una datazione verosimile. Tuttavia, la lettura di alcune strofe scaldiche sprofonda lo storico in una perplessità comparabile a quella che prova di fronte ai dati archeologici: considerate isolatamente, queste fonti raramente sono sufficienti a creare certezze.

Entro certi limiti, il valore degli indizi raccolti è confermato dall'esame del repertorio onomastico. Questo nasconde un numero abbastanza considerevole di antroponimi evocanti un animale

tutelare. L'etimologia di questi nomi di persona, la cui costruzione è spesso connessa con la forma del composto *úlf-heðinn*, suggerisce una certa affinità con l'ambito dei guerrieri-belve.

L'epigrafia runica permette parzialmente di verificare questa constatazione. Tuttavia, le iscrizioni non sono sempre contemporanee dei fatti che ci interessano. Incise in gran parte in un contesto cristiano, non informano necessariamente delle tradizioni arcaiche della Scandinavia pagana: un certo **ulueþin**, menzionato nel XIII secolo su una pietra tombale di una chiesa upplandese[43], non può essere visto come un selvaggio combattente vestito di pelle di lupo! Lo stesso nome, sotto la forma **ulfhiþin**, appare invece su una pietra svedese molto più antica[44], che si rivela tuttavia difficile da datare con precisione. Qualche decennio la separa senza dubbio dal regno del re Harald Bella Chioma. Anche alcuni testi del periodo di Vendel offrono testimonianze affascinanti – come quella pietra di Istaby (VII secolo)[45], sulla quale sono evocati tre uomini chiamati "Lupo della battaglia (*HaþuwulfR*), "Lupo della spada" (**HaeruwulfR*) e "Lupo dell'esercito" (*HariwulfR*). Questi personaggi sono probabilmente parenti, come sottolineati dal runologo Sven B.F. Jansson[46]. L'impiego ricorrente, all'interno dello stesso lignaggio, di nomi allitteranti costituisce una pratica diffusa in tutto il mondo germanico. Tuttavia, l'eredità familiare non si limita, nel caso della pietra di Istaby, alla ripetizione di un'assonanza: a giudicare dal significato dei tre antroponimi, la simbologia animale rappresenta per l'aristocrazia guerriera un riferimento essenziale. Quest'esempio non implica necessariamente che ci troviamo in presenza di tre "guerrieri-lupi" (*úlfheðnar*); informa, invece, sull'universo mentale al quale rimandano le tradizioni dei *berserkir*.

Più di cinquecento anni separano questo documento epigrafico

---

[43] U 799, chiesa di Långtora, cantone di Lagunda.

[44] Sö 307, mulino di Igelsta, Södertälje.

[45] DR 359, parrocchia di Mjällby, cantone di Lister, Blekinge.

[46] Cf. S.B.F. Jansson, *Runes in Sweden*, 1987, pp. 20 seg. Il nome *Hariwulfr* figura su un'altra pietra del cantone di Lister, la pietra di Stentoften (DR 357), a fianco del nome *Haþuwulfr* – che appare anche sulla pietra vicina di Gummarp (DR 358). Si tratta con tutta verosimiglianza dello stesso gruppo di persone (cf. H. Williams, "Lister", § 2. "Runological", *RGA*, XVIII, 2001, pp. 509-512). Queste iscrizioni sono esaminate nel cap. IX del presente studio.

dalle sue prime fonti in prosa: bisogna attendere il XIII secolo per veder fiorire pienamente, in un contesto da lungo tempo cristiano, un insieme significativo di opere latine o norrene – scritti religiosi o profani: raccolte di omelie, agiografie, saghe "regali" (*konungasögur*), "storie degli Islandesi" (*íslendingasögur*), saghe "leggendarie" (*fornaldarsögur*), saghe "cortesi" (*riddarasögur*), testi di leggi, etc.

Affrontando ciascuno di questi testi, il ricercatore deve tenere a mente il genere al quale appartiene il documento studiato e la data probabile della sua redazione. Inoltre, deve sforzarsi di identificare le fonti primarie sulle quali si basano queste opere: in parte le saghe si articolano attorno alla tradizione scaldica che rendono perenne. In altri casi, esse ispirano modelli cortesi più o meno rimaneggiati.

Da questo insieme proviene un disegno fortemente constrastante, in cui il *berserkr* riceve tratti volta per volta favolosi, eroici, odiosi o ridicoli.

L'uso del termine si applica a personaggi tanto differenti che se ne deduce un ritratto abbastanza incoerente: incontriamo nobili guerrieri, commensali di un potente sovrano, ma anche temibili avventurieri, briganti, spadaccini, quando non si tratta di personaggi più inattesi: maomettani, stregoni, troll o giganti... Certo, l'abbondanza di questi caratteri contraddittori, molto tempo dopo la probabile scomparsa del fenomeno, informa sull'evoluzione semantica del termine nella letteratura medievale. Ma la descrizione di una galleria di personaggi pittoreschi e convenzionali non permette di restituire un insieme di tradizioni autentiche.

Nell'opera stessa di Snorri, l'immagine del guerriero-belva non è stereotipata: nel corso dei racconti che costituiscono la prima parte della *Heimskringla*, l'autore prima di tutto inscrive il *berserksgangr* in un constesto mitico; poi presenta alcuni personaggi reali, o supposti tali, sotto i tratti di autentici *berserkir*: Hildebrand e Haki nella *Storia di Halfdan il Nero*[47], Berdla-Kari e Thorir Haklang nella *Storia di Harald Bella Chioma*[48]. Mentre la *saga degli Ynglingar* definisce il *berserksgangr* come una forma di inebria-

---

[47] *Hálfdanar saga svarta*, V (*HSS*, I, pp. 90 seg.).
[48] *Haralds saga hins hárfagra*, cap. XII e XVIII (*HSS*, I, pp. 114 e 123).

mento propria degli "uomini di Odino", lo stesso concetto viene utilizzato in un'accezione differente dai giuristi: una legge islandese[49] reprime il *berserksgangr* come una semplice manifestazione di violenza – non si tratta probabilmente, in questo caso, di un'allusione a tradizioni pagane scomparse.

Le contraddizioni sopraggiungono talvolta all'interno di uno stesso testo: secondo la saga di Egill Skallagrimsson, il padre e il nonno di questo scaldo si dedicano al *berserksgangr* contro le truppe del re Harald, mentre Egill rimprovera ad un guerriero-belva, in una delle strofe che gli vengono attribuite, di "sacrificare agli dèi". Questo poema è probabilmente apocrifo: Egill non ha conosciuto l'instaurazione del cristianesimo in Islanda.

La materia delle saghe islandesi deve dunque essere utilizzata con prudenza.

La storicità delle *fornaldarsögur*, in particolare, appare quasi del tutto nulla. Queste possono ciononostante trasmettere, sotto una forma generalmente snaturata, alcuni miti o alcune tradizioni autentiche (*Vǫlsunga saga*, *Hrólfs saga kraka*, etc.) – la stessa osservazione vale d'altronde, nel XIII secolo, per i primi nove libri delle *Gesta* di Saxo Grammaticus.

Quale che sia il genere al quale appartengono, le saghe hanno per lo più visto la luce in Islanda, in una società oligarchica senza principe, in cui il fenomeno dei guerrieri-belve non ha potuto diffondersi durevolmente. Inoltre, la conversione dell'isola settentrionale al cristianesimo, sopraggiunta nel 999, non ha lasciato ai *berserkir* alcuno spazio favorevole. Dal tema letterario alla realtà vi è dunque talvolta una certa distanza.

Il lavoro del ricercatore non ne è facilitato.

F. Principi metodologici

I numerosi studi dedicati all'argomento hanno aperto, dalla fine del XVII secolo in poi, numerose piste. La varietà degli argomenti proposti non consente sempre di estrapolare un'immagine convincente per lo storico.

[49] Registrata nella raccolta nota sotto il nome di *Grágás* (cf. l'ediz. di Vilhjálmur Finsen, *Grágás*, I, 1852, p. 23).

Fino ad oggi sono stati utilizzati due procedimenti principali: il primo si basa quasi esclusivamente sullo studio dei testi norreni dotati di una base storica spesso fragile; il secondo ricorre più volentieri ad un metodo comparativo, che utilizza congiuntamente le fonti scritte, la documentazione archeologica e la testimonianza delle tradizioni popolari – integrando anche i dati scandinavi in un insieme germanico, e perfino indoeuropeo, assai più vasto.

Il primo metodo, spesso influenzato da concezioni ipercritiche, porta ad interpretazioni razionaliste, come alla confutazione del fenomeno, ridotto al rango di semplice motivo letterario o folcloristico. In questo quadro, la testimonianza di Snorri è spesso svalutata.

Il secondo metodo, invece, particolarmente attento all'esame delle rappresentazioni mitologiche, identifica i guerrieri-belve con gli eredi di un insieme di culti e di rituali arcaici, confermando così le affermazioni di Snorri. Le teorie di questa scuola si basano in particolare sugli insegnamenti dell'antropologia, della sociologia e della storia delle religioni. Esse richiedono tuttavia qualche obiezione, giacché si basano talvolta su accostamenti audaci, che associano testimonianze assai distanti nel tempo e nello spazio.

Tenteremo di evitare gli scogli contro i quali si scontrano questi due approcci utilizzando una via intermedia: accorderemo un'importanza fondamentale ai dati scandinavi senza trascurare la testimonianza portata da altre regioni del mondo germanico. Così facendo, ci sforzeremo di esaminare separatamente ciascun tipo di fonte, prima di raccogliere questi pezzi differenti per abbozzare la ricostruzione di un insieme coerente. Cercheremo soprattutto di integrare ogni informazione in una prospettiva cronologica – senza ignorare il carattere necessariamente approssimativo dei tentativi di datazione, tenuto conto del periodo interessato.

Per questo motivo tratteremo questa materia obbedendo a preoccupazioni assai differenti da quelle che hanno governato, sullo stesso argomento, le ricerche di Gerard Breen[50]: non ci proponiamo di descrivere in maniera esaustiva l'evoluzione di una figura letteraria, accordando un'importanza analoga ai differenti caratteri che le vengono associati. Ci baseremo in primo luogo sulle te-

---

[50] G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999.

stimonianze che permettono di delineare più precisamente i contorni della realtà storica del fenomeno. Questo metodo selettivo non è esente da rischi: è talvolta delicato fissare criteri di scelta troppo restrittivi, giacché l'onestà impone di non scartare *a priori* nessuna pista.

Discernere gli elementi autentici fra i *topoi* più o meno fantasiosi si rivela spesso difficile. Tuttavia, lo storico può fidarsi di alcuni indizi. Numerosi aspetti secondari, presenti in diversi tipi di fonti, sono chiaramente legati all'influenza di modelli eterocliti, senza rapporto con i fatti studiati qui. L'impiego ricorrente di alcuni motivi, in contesti tuttavia assai variegati, non deve fuorviarci ulteriormente; si tratta per lo più della riproduzione di uno stereotipo: i *berserkir* non temono né il ferro né il fuoco; manifestano il loro furore con urla abominevoli, mordono il bordo del loro scudo, poi sprofondano, una volta passata la loro crisi, in una strana apatia.

Queste caratteristiche, combinate in diverse maniere, si ritrovano tanto di frequente nei testi da essere la fonte, dal diciassettesimo secolo fino ai nostri giorni, di diversi tentativi "razionalisti" di interpretazione: impiego di sostanze allucinogene, epilessia ereditaria, etc. Così, la diversità tipologica delle storie di *berserkir* si coniuga con l'impiego quasi sistematico di alcuni luoghi comuni di origine oscura: il gioco delle imitazioni e dei riferimenti letterari ha senza dubbio facilitato la confusione progressiva tra fenomeni distinti. Questa particolarità è senza dubbio all'origine della molteplicità delle spiegazioni possibili.

Nell'esaminare i differenti aspetti illustrati dalle saghe ci baseremo in gran parte sulle fonti più antiche: iconografia dell'età di Vendel e dell'età vichinga, poemi scaldici attribuiti a poeti pagani, repertorio onomastico proveniente dalle iscrizioni runiche.

Alla luce di queste testimonianze, conviene considerare il fenomeno dei guerrieri-belve come il risultato di un insieme di tradizioni marziali, mitiche e cultuali.

Fino all'instaurazione del cristianesimo, gli antichi scandinavi, ispirati da diverse credenze, hanno attribuito una connotazione sacra allo scatenamento del *furor*. In qualche combattente scelto, quest'inebriamento sembra in rapporto con il riferimento ad un animale tutelare, implicando generalmente l'indossare pellicce o maschere. Tenteremo in ogni caso di verificare quest'ipotesi.

Come abbiamo già precisato, le questioni filologiche non costituiscono per lo storico che un versante della ricerca: rilevare i differenti usi della parola *berserkr* non permette di comprendere l'insieme del problema. Quest'appellativo appare di frequente nella letteratura norrena, mentre alcune parti del mondo scandinavo, dalla Danimarca alla Svezia, sembrano averlo ignorato a lungo. Seguendo le epoche o le tradizioni locali, altri termini sono serviti senz'altro a designare i differenti gruppi di guerrieri-belve – *úlfheðinn* è uno di essi.

Puntellando con una predilezione abbastanza esclusiva la loro dimostrazione sul contenuto delle saghe, sull'analisi etimologica o sulle considerazioni di ordine puramente "fisiologico" (dibattiti sull'uso di sostanze allucinogene o sull'influenza di un'eventuale patologia psichiatrica), alcuni ricercatori sembrano aver voluto considerare solo un aspetto limitato di questo ampio soggetto. È il caso in particolare di Fredrik Grøn[51] o di Erik Noreen[52].

Al contrario, diversi filologi hanno tenuto conto dei dati archeologici od onomastici nell'esame di diverse tradizioni imparentate con il fenomeno dei guerrieri-belve – pensiamo in particolare ai lavori notevoli di Heinrich Beck o di Gunther Müller[53].

Nella sua tesi del 1972, Benjamin Blaney[54] si basa in particolare sulle ipotesi di Lily Weiser[55], Otto Höfler o Georges Dumézil, ma non sembra sempre preoccupato di inscrivere il soggetto in un contesto storico preciso. L'importanza che accorda alla nozione di rito iniziatico vale senza dubbio per uno stadio abbastanza arcaico delle culture germaniche, ma non è facilmente verificabile per l'epoca dei Vichinghi. Ora, l'essenziale delle fonti relative ai guerrieri-belve è legato essenzialmente a questo periodo. Certo, queste tradizioni non sono apparse *ex nihilo*[56]. Tuttavia, la genesi del

---

[51] F. Grøn, *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold. En medisinsk-historisk Studie*, 1929.

[52] E. Noreen, "Ordet bärsärk", 1932.

[53] Per questi due autori, cf. in particolare i riferimenti menzionati *infra*, cap. I.

[54] B. Blaney, *The* Berserkr, *His Origin and Development in Old Norse Literature*, 1972.

[55] L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihend un Männerbünde*, 1927.

[56] Come testimoniato dalla documentazione archeologica analizzata *infra*, al cap. IX.

fenomeno sfugge in parte allo sguardo dello storico, per mancanza di fonti storiografiche contemporanee.

Tenuto conto delle numerose questioni che rimangono in sospeso, ci sembra necessario riprendere oggi l'insieme della questione per proporre una nuova sintesi, orientata verso una miglior comprensione delle tradizioni guerriere proprie del paganesimo scandinavo.

In primo luogo, passeremo in rassegna lo stato della ricerca (cap. I), prima di affrontare l'analisi etimologica degli appellativi *berserkr* e *úlfheðinn* (cap. II).

Commenteremo l'uso dei due termini nella poesia eddica e scaldica, accordando un'attenzione particolare all'*Haraldskvæði* (cap. III). Esamineremo poi le descrizioni dei combattimenti dello Hafrsfjord inserite in certe *Íslendingasögur*, prima di studiare lo status sociale dei guerrieri-belve a partire dalle informazioni contenute nella *Egils saga* (cap. IV). Ci baseremo sullo stesso testo per studiare gli eventuali legami fra la licantropia e le credenze relative al *berserksgangr* nella Norvegia pagana (cap. V).

Proseguiremo quest'esposto con la presentazione delle fonti che associano i guerrieri-belve alla mitologia odinica (cap. VI). Si tratterà essenzialmente di discutere il valore delle informazioni contenute nell'*Ynglinga saga* di Snorri Sturluson.

Confronteremo allora i risultati della nostra inchiesta con gli stereotipi diffusi nella letteratura medievale (cap. VII). L'evoluzione semantica subita dal termine *berserkr*, così come il carattere spesso di finzione e tardivo delle fonti, non facilitano affatto la ricostruzione del fenomeno storico. Qualche indizio permette ciononondimeno di abbozzare un'interpretazione coerente. Nella misura del possibile, tenteremo di dissociare le convenzioni letterarie dagli elementi di tradizione autentica, che combina pratiche marziali e credenze religiose.

La nostra panoramica delle fonti norrene si concluderà con l'evocazione della figura di Thorir il Cane (cap. VIII). Quest'ultimo incarna, in effetti, all'inizio dell'XI secolo, l'ultimo avatar di una corporazione militare arcaica, indissociabile dai costumi pagani.

Nel corso di tutto questo studio, peraltro, ci troveremo alle prese con la delicata questione delle origini della *Gefolgschaft* – quel-

le "corti militari" che Tacito descriveva, sotto il nome di *comitatus*, come una delle principali istituzioni della società germanica.

Alcuni, come Hans Kuhn, considerano la *Gefolgschaft* un fenomeno del tutto puntuale, importato nel Nord verso l'anno Mille a partire da modelli anglosassoni[57]. Secondo Kuhn, la descrizione della corporazione militare nelle fonti relative alla Scandinavia pagana dipende da un completo anacronismo: all'infuori di un risorgere tardivo in seno alle monarchie convertite al cristianesimo, il mondo germanico non avrebbe conosciuto il *comitatus* che all'epoca imperiale romana, presso alcune tribù adiacenti al *Limes*. Lavori più recenti – fra i quali figurano la tesi di John Lindow[58], le ricerche dello storico Richard Wenskus[59] o dell'archeologo Heiko Steuer[60] – portano a relativizzare le concezioni ipercritiche di Kuhn. Ci collocheremo nella scia di questi studi, che permettono di attribuire alla *Gefolgschaft* un legame stretto con le forme arcaiche di regalità germanica.

In particolare, verificheremo quest'ipotesi esplorando l'insieme della documentazione archeologica ed epigrafica relativa ai *Tier-Krieger* (cap. IX).

Quest'approccio ci condurrà a collegare il fenomeno dei *berserkir* con gli aspetti sacri della funzione sovrana, nel quadro della corporazione guerriera dell'epoca pagana. Così speriamo di giungere, otto secoli dopo Snorri Sturluson, a comprendere meglio gli strani costumi degli "uomini di Odino".

---

[57] H. Kuhn, "Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft", 1956.

[58] J. Lindow, *Comitatus, Individual and Honor*, 1976.

[59] R. Wenskus, "Die neuere Diskussion um Gefolgschaft und Herschaft in Tacitus Germania", 1992.

[60] H. Steuer, "Interpretationsmöglichkeiten archäologischer Quellen zum Gefolgschaftsproblem", 1992; "Gefolgschaft. § 3. Archäologisches", *RGA*, X, 1998, pp. 546-554 (per altri riferimenti, cf. *infra*, cap. IX).

Capitolo 1

Stato della ricerca

La figura del *berserkr* ha attirato da molto tempo l'attenzione dei filologi, degli archeologi e degli storici. La varietà delle fonti e la diversità dei metodi di interpretazione hanno tuttavia portato all'elaborazione di teorie contraddittorie.

È opportuno ricollocare questo insieme abbastanza disparato in una prospettiva cronologica. La storia della ricerca si articola in tre fasi principali, corrispondenti di volta in volta all'emergere di nuove concezioni.

L'era dei "pionieri" si estende dalla fine del XVII secolo fino all'inizio del XIX. Coincide con le prime edizioni scientifiche della letteratura norrena, e trova il proprio esito nella nascita del Romanticismo: la scienza filologica moderna prende allora il vero e proprio avvio, mentre il patrimonio leggendario e le tradizioni popolari suscitano un interesse crescente.

L'apparizione del *Lexicon poëticum* di Sveinbjörn Egilsson, nel 1860, rinnova in maniera decisiva l'immagine dei guerrieri-belve e delle loro pratiche. Diversi importanti studi, pubblicati a partire dalla seconda metà del XIX secolo, vanno ad arricchire la questione procedendo ad una recensione completa della documentazione medievale. Anche il materiale archeologico portato alla luce in questo periodo fornisce un repertorio iconografico prezioso, che permette di confermare la testimonianza dei testi. I linguisti tardano tuttavia ad integrare queste informazioni in un approccio comparativo ed interdisciplinare: il saggio pubblicato nel 1912 da Hermann Güntert, per esempio, non ne tiene alcun conto.

L'esame di queste questioni riceve un impulso determinante fra le due Guerre Mondiali, sotto l'inluenza della scuola "mitologica" viennese. Lily Weiser e Otto Höfler affrontano la problematica dei guerrieri-belve in un'ottica completamente nuova, ispirata in gran parte a considerazioni etnologiche. Approvate nelle loro grandi li-

nee da Georges Dumézil e Jan de Vries, le conclusioni di questi autori vengono rigettate con vigore dai filologi più critici, ostili ad ogni interpretazione religiosa del fenomeno (Erik Noreen, Hans Kuhn o Klaus von See). Le analisi contemporanee rimangono spesso debitrici dell'uno o dell'altro approccio, anche se gli apporti recenti dell'archeologia e dell'onomastica continuano ad ampliare considerevolmente l'orizzonte della ricerca.

Il breve sommario che segue non pretendere di essere esauriente[1]. Si tratta soprattutto di riassumere le principali ipotesi esistenti e le obiezioni maggiori che sollevano. Queste saranno naturalmente oggetto di una discussione più approfondita nel corso di quest'opera.

A. L'era dei "pionieri"

A partire dalla seconda metà del XVII secolo, con l'accrescersi dell'interesse per le antichità scandinave, il sostantivo a.isl. *berserkr* passa progressivamente nell'uso dello svedese (*bärsärk*), del danese (*bersærk*), poi del tedesco (*Berserker*)[2].

I primi tentativi di spiegazione si basano chiaramente sulla tradizione ereditata da Snorri Sturluson[3]: i *berserkir* sono dei combattenti furiosi che avanzano in battaglia senza armatura (cf. l'a.isl. *brynjulauss*, "senza corazza", "senza cotta di maglia").

Olaus Verelius, nella sua edizione della *Hervarar saga*, pubblicata ad Uppsala nel 1672, stabilisce l'etimologia della parola *berserkr* a partire dall'aggettivo *berr-* (*nudus*)[4]. Il filologo svedese, invece, non sa se deve attribuire il *furor* dei guerrieri-belve alle loro disposizioni naturali oppure all'influenza di qualche demone: "*an ve-*

[1] Diversi riferimenti bibliografici, assenti in questo capitolo, figurano invece nella bibliografia. Alcuni fra loro sono citati anche all'interno di capitoli specifici, dedicati in particolare agli aspetti etimologici o archeologici.

[2] Cf. E. Noreen, "Ordet bärsärk", 1932, p. 242.

[3] L'*editio princeps* della *Heimskringla* di J. Peringskiöld a Stoccolma è datata 1697. Tuttavia, aveva già conosciuto larga diffusione fra i letterati una traduzione completata nel 1599 da parte del pastore norvegese P. Claussøn, pubblicata nel 1633 a Copenhagen da Ole Worm.

[4] Cf. *infra*, cap. II.

ro ab intumescente bile & ebulliente sanguine, aut â dæmone aliquo concitatus fuerit hic furor, qui bacchantium furorem superavit non capio"[5].

Nel 1772, nel primo tomo della sua *Storia ecclesiastica islandese*, il vescovo Finnur Jónsson attribuisce chiaramente l'invulnerabilità dei *berserkir* alla stregoneria: "*Erant viri robusti, sed fascinorosi et ut plurimum incantatores, qui cutem arte diabolica induraverant, ne iis ferrum ignisve nocere posset*"[6]. Quest'autore considera i guerrieri-belve anche combattenti "nudi e senza armature": "berserkir, *id est, nudi et sine loricâ in cædes et pugnas ruentes*".

In appendice all'edizione arnamagnea della *Kristni saga* apparsa nel 1773, il giurista Jon Erichsen ha raccolto con il titolo *De Berserkis & furore berserkico* la prima compilazione di fonti relative ai *berserkir*[7]. Questo erudito attribuisce tre cause "fisiche" all'origine del fenomeno: "*impotentia animi, malorum geniorum sive spirituum vis et vitium temperamenti sive morbus*"[8] – impotenza dell'anima a controllarsi, influenza di spiriti malefici, malattia mentale. Erichsen approva anche l'interpretazione etimologica "tradizionale": "*berserkr (a* ber *nudus &* sekr, *proprie indusium, sed poëticè lorica), quod hominem loricâ non indutum significat*"[9].

Alla fine del XVIII secolo appare una nuova teoria, ispirata alle tendenze razionaliste dei Lumi: Samuel Lorenzo Ödman, teologo dell'università di Uppsala, attribuisce gli accessi di furore dei *berserkir* alla consumazione del fungo *Amanita muscaria* ("ovolaccio", sved. *flugsvamp*)[10]. Simili pratiche, osservate fra i Lapponi, le po-

---

[5] *Hervara saga*, 1672, p. 50. E. Noreen (*op. cit*., p. 246) ricolloca giudiziosamente queste righe nel contesto dei numerosi processi per stregoneria intentati nell'Uppland all'epoca di Verelius.

[6] *Historia ecclesiastica Islandiae*, 1772, tomo I, p. 45.

[7] *Kristnisaga sive Historia Religionis Christianæ in Islandiam introductæ*, 1773, pp. 142-163.

[8] *Ibid*., p. 155.

[9] *Ibid*., p. 162.

[10] S.L. Ödman, "Försök, at utur Naturens Historia förklära de nordiska gamla Kämpars Berserkagång", 1784. La stessa spiegazione razionalista è stata talvolta applicata alle visioni descritte nei processi per stregoneria.

polazioni della Siberia e del Kamtchatka[11], non sono mai attestate nelle saghe[12].

Questa teoria, da allora spesso confutata, ha conosciuto il suo momento di gloria nella letteratura enciclopedica e medica – in particolare nei lavori del botanista norvegese Frederik Christian Schübeler[13].

Sarà ripresa alla metà del ventesimo secolo da Howard D. Fabing, in un articolo intitolato *On Going Berserk: A Neurological Inquiry*[14]. Dopo aver isolato la sostanza allucinogena contenuta in questo fungo (butofenina), Fabing procedette a vari test sulla persona di detenuti della prigione di stato dell'Ohio. La descrizione

---

[11] Una delle prime descrizioni del fenomeno, in rapporto con un rituale sciamanico del Kamtchatka, è dovuta a Philipp Johann von Strahlenberg, *Das nord- und ostliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm, 1730. La consumazione di *amanita muscaria* in un contesto magico-religioso ha dato luogo ad una ricca letteratura, fra cui si potranno consultare in particolare R.G. Wasson, *Divine Mushroom of immortality*, 1968 (quest'autore assimila l'amanita ovolaccio al *soma* vedico); J. Brough, "Soma and *Amanita muscaria*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIV, 2, pp. 331-362 (quest'articolo si oppone alle teorie di Wasson); P.T. Furst, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco, 1976 (in parte favorevole a Wasson); L.G. Czigány, "The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugrian People", *The Slavonic and East European Review*, LVIII, 2, 1980, pp. 212-217.

[12] Per un periodo molto più antico, R.W. Kaplan ("The Sacred Mushroom in Scandinavia", 1975) crede di poter identificare alcuni motivi che rappresentano dei funghi sui pietroglifi svedesi dell'Età del bronzo – che secondo lui corrispondono all'evocazione di culti orgiastici. Quest'ipotesi sembra difficilmente verificabile. Al contrario, bisogna notare l'apparizione di guerrieri che sfoggiano maschere di animali sulle scene rupestri (cf. *infra*, cap. IX), cosa che testimonia l'antichità di una tale pratica. Tuttavia, è sempre delicato accostare le credenze dell'Età del bronzo – di cui ignoriamo quasi tutto – a quelle dei Vichinghi. Ciononondimeno possiamo supporre la permanenza di qualche concezione ereditata dal fondo indo-europeo. Su questa questione assai dibattuta, cf. in particolare K. Schier, "Skandinavische Felsbilder als Quelle für die germanische Religionsgeschichte", 1992; J.P. Schjødt, "The 'Meaning' of the Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical Interpretation", 1986.

[13] F.C. Schübeler, *Viridarium Norvegicum*, I, 1886, pp. 224 seg. Per altri riferimenti bibliografici, cf. E. Noreen, *art. cit.*, e F. Grøn, *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold*, 1929.

[14] Pubblicato simultaneamente nell'*American Journal of Psychiatry* e in *The Scientific Monthly* nel 1956.

delle reazioni provocate dall'ingerimento del prodotto in dosi progressive corrisponde tuttavia abbastanza poco ai sintomi evocati nei testi medievali[15].

Malgrado questi risultati contestabili, l'ipotesi di Ödman continua ad attirare alcuni ricercatori. Nel 1970, Hanscarl Leuner evoca la consumazione di amanita da parte dei guerrieri-belve per illustrare "il ruolo delle piante magiche attraverso la storia"[16]. Gli studi recenti sugli effetti del fungo sono stati da poco riassunti nell'articolo dell'islandese Aðalheiður Guðmundsdóttir, pubblicato nel 2001 nella rivista *Skírnir*[17]. L'autore passa in rassegna anche le principali fonti norrene relative al *berserksgangr*.

Diversi eminenti tossicologi hanno tuttavia rigettato ogni legame tra il furore dei *berserkir* e l'*Amanita muscaria*. Secondo Wolfgang Schmidbauer e Jürgen vom Scheidt, solo l'assunzione di una dose importante – e dunque pericolosa – di amanita ovolaccio sarebbe in grado di provocare uno stato di irritabilità analogo al *furor* dei guerrieri-belve. L'intossicazione presenta per lo più un effetto euforizzante, sedativo o allucinogeno, abbastanza poco compatibile con le esigenze di una lotta corpo a corpo: "*wer die heutigen Resultate hinsichtlich der psychischen Effekte von Amanita muscaria kennt, wird die Berserker nicht mehr unter dem Einfluß des Fliegenpilzes sehen*"[18].

Per accordare qualche credito alla tesi di Ödman, bisognerebbe supporre l'esistenza di una bevanda che provochi in maniera immediata gli effetti sperati, senza rischiare di rendere gli utilizzatori inadatti al combattimento. Questa eventualità sembrerebbe assai poco verosimile.

La principale obiezione a questa teoria rimane comunque nell'assenza di ogni allusione all'assunzione di un fungo, di una droga o di un alcol nelle descrizioni medievali del *berserksgangr*. Secon-

---

[15] Cf. B. Blaney, *The* Berserkr, *His Origin and Development in Old Norse Literature*, 1972, pp. 10-12.

[16] H. Leuner, "Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe", 1970.

[17] Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki, berserksgang og *amnita muscaria*", 2001. L'autore ha anche studiato il tema delle metamorfosi licantropiche nella sua prefazione all'edizione dell'*Úlfhams saga* (2001) e in un articolo pubblicato nel 2007: "The Werewolf in Medieval Icelandic Literature".

[18] W. Schmidbauer e J. vom Scheidt, *Handbuch der Rauschdrogen*, 1971, p. 57.

do la testimonianza dei testi, il furore dei guerrieri-belve si manifesta sempre in maniera estremamente improvvisa; il fenomeno sopraggiunge senza preparativi né premeditazione – il che non sembra compatibile con un intossicamento deliberato – come sottolineato da Renate Doht nel suo magistrale studio sull'ebbrezza nella mitologia germanica[19].

La maggior parte degli specialisti ha dunque accolto la tesi di Ödman con il massimo scetticismo[20]. Del resto, questa discussione riguarda solo gli aspetti puramente fisiologici della questione: la consumazione di una sostanza che favorisse lo scatenamento della trance non permette assolutamente di spiegare il ruolo devoluto ai guerrieri-belve nella società pagana – a meno di ridurre le pratiche dei *berserkir* a una forma marziale di sciamanesimo, cosa che non può interamente convincere (cf. *infra*, a proposito della tesi di Peter Buchholz).

L'analisi del comportamento dei guerrieri-belve non può limitarsi allo studio dei mezzi suscettibili di provocare il *berserksgangr*: il dibattito deve anche basarsi, in maniera più generale, sul significato accordato al fenomeno nella cultura nordica antica – così come alle credenze religiose ad essa associate.

L'interesse dei ricercatori per questa materia si accresce considerevolmente nei primi decenni del XIX secolo con la pubblicazione delle grandi collezioni di fonti, curate in particolare dal Danese Carl Christian Rafn[21]. Sulla scia del romanticismo, l'esplorazione del patrimonio folcloristico e leggendario – in particolare i temi della "caccia selvaggia" e della licantropia[22] – suscita un in-

---

[19] R. Doht, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, 1974, pp. 21 seg. Cf. anche G.W. Dimbleby, *Plants und Archaeology*, 1967, p. 73.

[20] Come ammette H.P. Duerr, peraltro favorevole a questa ipotesi, in *Traumzeit*, 1984, p. 409. Nel suo studio sul *soma*, R.G. Wasson stesso si mostra reticente (*op. cit*., pp. 177 seg. e 341). Fra gli studiosi scandinavi, F. Grøn (*op. cit.*) si è particolarmente impegnato a confutare le asserzioni di Schübeler sull'origine del *berserksgangr*.

[21] Pensiamo qui alle *Fornmanna sögur*, pubblicate a partire dal 1825, e alle *Fornaldarsögur Norðrlanda*, apparse nel 1829-1830.

[22] Cf. in particolare F. Panzer, *Bayerische Sagen und Bräuche. Beitrag zur deutschen Mythologie*, II, 1855, pp. 441 seg. (cap. VIII, "Wütendes Heer"). Anche le grandi collezioni di racconti popolari, raccolte in Germania dai fratelli Grimm (*Kinder- und Hausmärchen*, Berlin, 1812 seg.) o in Danimarca da

teresse sempre più vivo. Gli eruditi scandinavi stabiliscono l'esistenza di un legame tra il *berserksgangr* e la nozione di metamorfosi, reale o "psicologica". Niels M. Petersen affronta brevemente questa questione nel 1839, in una raccolta dedicata alla storia dello scaldo Egill[23]. È anche il caso di Rudolph Keyser, in uno studio sulla religione dell'antico Nord pubblicato nel 1847[24]. Del resto, questi lavori non rimettono in causa l'interpretazione etimologica "tradizionale": la parola *berserkr* rinvia sempre all'immagine di un combattente "senza armatura"[25].

B. Da Sveinbjörn Egilsson a Hermann Güntert

Qualche anno più tardi, l'Islandese Sveinbjörn Egilsson porta tuttavia argomenti nuovi[26]. L'autore del *Lexicon poëticum* considera la radice *ber-* un appellativo antico dell'orso (cf. *infra*, cap. II). Vede nel *berserkr* un guerriero vestito della pelle di quest'animale: "*Si radix e lingua septemtrionali petenda est, putarim* berserkr *proprie esse pelle ursina indutum, a* berr *v.* bera, *ursus, ursa, et* serkr, *tunica, vestis*"[27]. L'ipotesi di Sveinbjörn trova un'eco immediata fra i filologi[28].

Nella stessa epoca, Konrad Maurer dedica importanti sviluppi al tema dei guerrieri-belve nella sua monumentale opera sulla conversione della Norvegia al Cristianesimo[29]. Lo studioso tedesco esamina in dettaglio i rapporti fra le pratiche dei *berserkir* e le credenze

J.M. Thiele (*Danske Folkesagn*, Copenhagen, 1818 seg.) partecipano al rinnovamento degli studi folcloristici.

[23] Cf. in particolare N.M. Petersen, "Om Berserker og Berserksgang", in *Historiske Fortællinger* (...), I, 1839, pp. 295-299.

[24] Cf. in particolare R. Keyser, *Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen*, 1847, pp. 126 seg.

[25] Per altri riferimenti che adottano la stessa interpretazione, cf. Noreen, *op. cit.*, p. 248.

[26] Teologo, filologo, poeta e pedagogo, Sveinbjörn Egilsson (1791-1852) è anche noto per le sue traduzioni di Omero in islandese.

[27] Sveinbjörn Egilsson, *Lexicon poëticum*, 1860, p. 51.

[28] Cf. in particolare gli esempi citati da E. Noreen, *op. cit.*, p. 250.

[29] K. Maurer, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume*, II, 1856, pp. 101 seg.

relative alle metamorfosi animali – senza tuttavia confondere totalmente le due tradizioni. Quest'approccio ha esercitato un innegabile influsso sulle ricerche successive. Secondo Maurer, il vocabolario associato alla descrizione del *berserksgangr* (in particolare l'aggettivo *hamrammr*[30], la locuzione *eigi einhamr*[31] o il verbo medio-passivo *hamask*[32]) indica un brusco cambiamento di stato psicologico ("*eine Steigerung der Leidenschaftlichkeit*"), ma non implica alcuna trasformazione reale dell'organismo. Maurer considera che questa terminologia derivata dal sostantivo *hamr* abbia progressivamente perduto il suo senso primo: *hamr* si rapporta in effetti alle nozioni di aspetto esteriore, di involucro corporale, e designa precisamente la forma sotto la quale l'anima si manifesta in occasione di una metamorfosi. Altre parole provenienti dalla stessa famiglia, come l'appellativo *hamhleypa*[33], le locuzioni *at fara í hafǫrum*[34] e *at skipta hǫmum*[35], evocano certamente facoltà di "cambiare di forma", ma si applicano nelle saghe islandesi a personaggi dotati di poteri magici. Maurer interpreta quest'evoluzione semantica come la prova di un progressivo indebolimento delle credenze legate alla metamorfosi. Se l'analisi lessicale alla quale si affida l'autore merita di essere sfumata[36], bisogna cionondimento constatare che nessuna fonte medievale attribuisce esplicitamente ai *berserkir* la facoltà di modificare la loro apparenza fisica – a parte qualche saga leggendaria, che chiaramente si basa su tradizioni letterarie "tardive".

Dopo Maurer, eminenti specialisti hanno ripreso l'argomento in

---

[30] Letteralmente, "potente quanto al suo *hamr*".

[31] Designa, letteralmente, colui "che non possiede che un solo *hamr*".

[32] Utilizzato per lo più nel senso di "abbandonarsi a un accesso di rabbia".

[33] Letteralmente, "colui che lascia correre (*hleypa*) il suo *hamr*". Su questo termine, cf. in particolare F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, p. 260, n. 89.

[34] Designa la facoltà di "viaggiare sotto un'altra forma".

[35] Letteralmente, "cambiare *hamr*", cioè metamorfizzarsi.

[36] La locuzione *hamrammr mjǫk* ("fortemente capace di metamorfizzarsi") si applica nella *Landnámabók* a due duellanti – *Dufþarkr* e *Stórólfr Hœngsson* – che si affrontano sotto l'apparenza di un orso e di un toro (*Íslendingabók. Landnámabók*, *ÍF* I, 1968, pp. 355-356). Il verbo medio-passivo *hamask* designa nella *Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar* la metamorfosi del jarl *Fránmarr* in aquila (*Edda – Codex Regius*, p. 142). Per altri esempi, cf. l'esame del vocabolario della metamorfosi al cap. VII del presente studio.

un'ottica abbastanza vicina. Wilhelm Golther, nel suo *Manuale di mitologia germanica*[37], stabilisce chiaramente un parallelo tra *berserkir* e licantropi, pur precisando che i primi non subiscono alcuna metamorfosi reale. Secondo Golther, questi fenomeni trovano la loro origine nelle credenze relative alla migrazione dell'anima (*Seelenwanderung*), cosa che lo porta ad affrontare in particolare il tema della *fylgja*[38].

Hugo Gering, nel suo discorso di rettorato dedicato alla magia divinatoria nel mondo nordico antico, associa a sua volta il concetto di *fylgja* all'idea di metamorfosi: "*beide Ideen Kreuzen einander*"[39]. Gering precisa che i guerrieri-belve compaiono principalmente nel seguito dei principi ("*meist als Diensmannen nordischer Fürsten*")[40]. Attribuisce l'origine del loro accesso di furore alla consumazione di una bevanda inebriante (ipotesi difesa anche dal norvegese Ingjald Reichborn-Kjennerud)[41], oppure ad un fenomeno di autosuggestione: "*sie* [i.e. die *Berserkir*] *gerieten in einen wilden Paroxismus* (...) *vermutlich durch den Genuss berauschender Getränke oder durch Autosuggestion*"[42].

Anche il folclorista danese Axel Olrik accorda una particolare attenzione ai guerrieri-belve. Un importante capitolo del suo magistrale studio intitolato *Danmarks Heltedigtning*[43] riguarda le tradizioni che si riferiscono ai dodici compagni di Rolf Krake, tutti *berserkir*.

---

[37] W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895, pp. 100-103.

[38] Questo sostantivo è uno degli appellativi norreni dell'anima. Si tratta tanto di una figura femminile, che esercita il ruolo di spirito tutelare su un individuo o un lignaggio, quanto di una forma di *alter ego*, capace di separarsi dal corpo e che può manifestarsi sotto un'apparenza animale (orso o lupo, in particolare). Su questa materia complessa, si possono consultare I. Blum, *Die Schutzgeister in der altnordischen Literatur*, Zabern (Saverne), 1912; D. Strömbäck, "The Concept of the Soul in Nordic Tradition", 1975; F: Ström, "Fylgja", *KLNM*, V, col. 38-39; E. Mundal, *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Oslo, 1974. Per altri riferimenti bibliografici, cf. F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, p. 244, n. 25; E. Mundal, "Supernatural beings. 4. Fylgja", in P. Pulsiano *et al.* (ed.), *Medieval Scandinavia*, pp. 624-625.

[39] H. Gering, *Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum*, 1902, p. 15.

[40] *Ibid.*

[41] I. Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin*, V, 1947, pp. 139-151.

[42] H. Gering, *op. cit.*, p. 13.

[43] A. Olrik, *Danmark Heltedigtning*, I, 1903, pp. 201 seg.

Nella sua *Germanische Mythologie*, Eugen Mogk da parte sua applica al *berserkr* la seguente definizione: "*der in Bärenwand Gehüllte, Bärenhäuter*"[44]. L'autore considera il guerriero-belva un personaggio di racconti leggendari, dipendente da credenze licantropiche: "*Die Berserker sind demnach von Haus aus nichts anders als Werwolfsmythen*". Per Mogk, questo "mito" si basa su una concezione arcaica dell'anima, giudicata capace di assumere – durante alcune trance estatiche – la forma di un orso o di un lupo[45]. Mogk sottolinea che il norreno *vargúlfr* corrisponde al tedesco *Werwolf*. La forma *vargúlfr* non è tuttavia attestata all'infuori del ciclo degli *Strengleikar* (adattamento in prosa dei *Lai* di Marie de France). Si tratta dunque verosimilmente di una costruzione recente (XIII secolo), utilizzata per tradurre il normanno *garwalf*[46].

L'assimilazione del *berserkr* al licantropo è stata ripresa principalmente, dopo Mogk, da Nils Lid[47] e Walter Müller-Bergström[48].

Nel 1905, un articolo dello Svedese Nils Sjöberg[49] stabilisce un

---

[44] Eugen Mogk, *Germanische Mythologie*, 1898, p. 273.

[45] E. Mogk, "Berserkr", in Johannes Hoops (ed.), *Reallexicon der germanischen Altertumskunde*, 1911, I, p. 260: "*Wie der Name zeigt, wurzeln sie in dem Glauben, daß der Mensch durch Ekstase seine Seele aussenden und diese Bären- oder Wolfgestalt annehmen kann*". Cf. anche, dello stesso autore e nella stessa opera (tomo IV, pp. 511 seg.), l'articolo *Werwolf*.

[46] *Strengleikar eða Ljóðabók*, ed. R. Keyser e C.R. Unger, 1850, p. 30: "*Bisclaret í Bretzku máli en Norðmandingar kallaðu hann vargúlf*", traduzione dei versi "*Bisclavret a nun en Breton, / Garwalf l'apelent li Norman*" (*Die Lais der Marie de France*, ed. K. Warnke, 1885, p. 75). Notiamo che il tedesco *Werwolf* deriva dall'a.a.ted. *wërwolf*, che significa "uomo (*wër*) – lupo (*wolf*)", forma confrontabile con l'a.sl. *wër(e)wulf* (cf. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 1967), mentre il norreno *vargúlfr* associa i sostantivi *vargr* ("lupo", ma anche "fuorilegge") e *úlfr* ("lupo"). Mogk (*Grundriss*, *op. cit.*, p. 272) evoca tuttavia per l'a.a.ted. *wërwolf* la possibilità di un'etimologia basata su una forma più antica **wariwulf*, che potrebbe essere accostata al got. *wasjan* o al sassone *werian* ("rivestire"). Questa costruzione presenterebbe allora un senso assai vicino a quello del norreno *úlfheðinn*, dello slavo *vlukodlacu*, del latino *versipellis*. Ma quest'ipotesi, per quanto seducente, sembra tuttavia fragile.

[47] N. Lid, "Til varulvens historia", 1937. Dello stesso autore, cf. anche l'art. "Berserk" del *KLNM*.

[48] W. Müller-Bergström, "Berserker", in H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1927. Dello stesso, cf. anche "Zur Berserkerfrage", 1934.

[49] N. Sjöberg, "Några ord orm bilderna på Torslundaplåtarna", 1905.

accostamento fra tre documenti archeologici scoperti negli ultimi decenni del XIX secolo: le matrici di Torslunda (provenienti dall'isola di Öland), la guaina di Gutenstein (portata alla luce nei pressi di Sigmaringen) ed il frammento metallico di Obrigheim (proveniente da un cimitero merovingio del Palatinato)[50]. Su tutti questi oggetti, datati alla fine del VI secolo o alla prima metà del VII, figura la rappresentazione di un combattente coperto da una pelle di lupo. Bisognerà tuttavia attendere i lavori di Otto Höfler, a partire dal 1934, perché questa iconografia sia veramente collegata con la tradizione dei guerrieri-belve.

Nei suoi *Vikingerne*[51], Alexander Bugge confronta – come Ödmann prima di lui – la frenesia dei *berserkir* con il fenomeno dell'*amok*, la crisi di follia omicida talvolta osservata presso le popolazioni della Malesia. Altrove[52], Bugge sembra attribuire questi accessi di furore all'uso di bevande fermentate: "*alkoholforgiftning har vel ogsaa virket med*"[53].

Alcuni articoli ed opere norvegesi dedicate a questioni di psichiatria[54] contribuiscono a sviluppare all'inizio del XX secolo la tesi di una origine epilettica del *berserksgangr*.

Nel 1912, Hermann Güntert si dedica ad un nuovo esame delle fonti relative ai guerrieri-belve nel suo saggio *Über altisländische Berserker-Geschichten*[55]. A differenza di Mogk, l'autore accorda piena fiducia all'esistenza dei *berserkir*. Güntert non stabilisce alcun legame fra il furore dei guerrieri-belve e l'inge-

---

[50] Qualche anno prima, J. Naue ("Die silberne Schwertscheide von Gutenstein", 1889) aveva già confrontato la guaina di Gutenstein e le matrici di Torslunda (evocate dal 1877 da O. Montelius, in *Sveriges historia från äldsta till våra dagar*, I, p. 192).

[51] A. Bugge, *Vikingerne, Billeder fra vore forfædres liv*, II, 1906, in particolare pp. 76-82.

[52] A. Bugge, *Norges historie fremstillet for det norske folk*, I/2, 1910, p. 113.

[53] Un testo del XVIII secolo confronta il *berserksgangr* con certe forme di delirio etilico: "*Ølqveisa er formodentlig de Gamles Berserkergang*" (Hans Jakob Wille, *Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge*, Copenhagen, 1786, p. 144; testo citato da G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, p. 93). Fra i partigiani di questa tesi, che non trova alcuna eco nelle fonti norrene, cf. anche I. Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin*, V, 1947, p. 60.

[54] Cf. i riferimenti bibliografici citati nello studio di F. Grøn, *op. cit.*, p. 12.

[55] H. Güntert, *Über altisländische Berserker-Geschichten*, 1912.

stione di funghi tossici. Divide i *berserkir* in due categorie: i casi patologici da una parte, che presentano affezioni nervose o psicologiche, gli spadaccini professionisti e i banditi di strada dall'altra[56]. Stabilendo un confronto con i *Fianna* celti e l'eroe *Cuchulainn*, lo studioso tedesco avanza l'ipotesi di un influsso norvegese sulla mitologia irlandese[57]. I Celti possiedono tuttavia le proprie tradizioni in materia di "furore eroico", esaminate in dettaglio da Kim Mac Kone ed Helmut Birkhan[58]. Alcuni autori – fra cui lo Svizzero Ludwig Rübekeil[59] – suggeriscono perfino di attribuire un'origine celtica agli aspetti marziali del culto odinico. Queste affinità celto-germaniche trovano tuttavia numerosi paralleli negli ambiti vedici ed iranici – ben analizzati da Stig Wikander, Georges Dumézil o Kris Kershaw[60]. Simili accostamenti si spiegano più con l'eredità di un fondo indoeuropeo comune che con prestiti diretti da una civiltà all'altra. Il *ferg fene* (*furor* dei *Fianna*) e la collera di *Cuchulainn* non costituiscono certamente "una trasposizione fantasiosa" del *berserksgangr* nell'immaginario celtico ("*eine in keltische Anschauung und keltische Phantasie umgesetzte Schilderung der nordischen Berserkerwut*"). Malgrado un'accurata recensione delle fonti norrene, il lavoro di Hermann Güntert giunge dunque a conclusioni difficilmente accettabili.

Nel suo saggio *Primitives Erzählengut in der Íslendiga-sögur*,

---

[56] *Id.*, p. 25: "*So möchte ich auch die Berserker* (…) *in zwei grosse Gruppen einteilen: Die eine, kleinere besteht aus wirklich nervenkranken, gemütsleidenden Menschen, über die von Zeit zu Zeit, namentlich wenn sie gereizt werden, unter Fiebererscheinungen ein Tobsuchtsanfall kommt* (…). *Die zahlreichere Gruppe von Berserkern aber steht aus wilden, jähzornigen und rohen Gesellen, vom raufiustigen, händelsüchtigen Wiking bis zum gemeinen Verbrecher* (…)".

[57] *Ibid.*, pp. 27 seg.

[58] Cf. in particolare K. Mac Kone "Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen", 1987; H. Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, 1999; *id.*, "Furor heroicus", 2006.

[59] L. Rübekeil, *Diachrone Studien zur Kontaktzone zwischen Kelten und Germanen*, 2002.

[60] S. Wikander, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religions-geschichte*, 1938; G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*, 1985; K. Kershaw, *The One-Eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, 2000.

apparso nel 1927, Heinz Dehmer, per parte sua, si interessa all'archetipo di un motivo leggendario che egli intitola "la ragazza minacciata da un berserk" (*Die vom Berserker bedrohte Jungfrau*)[61]. Dopo aver svolto il canovaccio utilizzato in quest'insieme di racconti, constata che la figura letteraria del *berserkr* dipende da un apporto tardivo, senza alcun legame con le credenze arcaiche alle quali partecipa.

C. L'era delle controversie

In un'opera pubblicata lo stesso anno, Lily Weiser affronta lo studio del fenomeno in una luce completamente nuova[62]. La sua originalità risiede in un approccio insieme etnologico e storico – metodo che si distingue dai lavori precedenti, basati in primo luogo sulle discussioni di ordine filologico. A seguito delle ricerche condotte da Heinrich Schurtz[63] sulle "società di uomini" (*Männerbünde*) e sulle "classi di età" (*Altersklassen*), Weiser tenta di mettere in evidenza il ruolo svolto da questi elementi nella cultura germanica antica. Dopo aver esaminato le testimonianze di Tacito, Ammiano Marcellino, Procopio e Paolo Diacono, la folclorista austriaca dedica una parte importante della sua opera alle fonti nordiche. Weiser presenta i *berserkir* dell'epoca pagana come gli eredi di tradizioni religiose arcaiche – membri di confraternite guerriere iniziatiche legate al culto odinico dei morti. Secondo l'autrice, la conversione al cristianesimo avrebbe accelerato il declino di questa istituzione. Le fonti norrene non lasciano alcuna testimonianza diretta, che permetta di dedurre con certezza l'esistenza di una qualche "iniziazione" dei guerrieri-belve. Alcune pratiche attribuite ai *berserkir* (cf. *infra* cap. VII) possono tuttavia rappresentare degli inidizi in questo senso – interpretazione che ha attirato l'attenzione di diversi ricercatori, fra cui Mircea Eliade[64],

---

[61] H. Dehmer, *Primitives Erzählungsgut in den Íslendiga-Sögur*, 1927, pp. 86 seg.
[62] L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, 1927.
[63] H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, 1902.
[64] M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes: naissances mystiques*, 1992.

Mary Danielli[65], Margaret Arent[66], Ulf Drobin[67] e Jens Peter Schjødt[68].

Lo studio *Berserkergangensvesen og Årsaksforhold*, pubblicato nel 1929 dal norvegese Fredrik Grøn, non tiene alcun conto dei lavori di Weiser. Riprendendo sotto una forma molto più sistematica un'ipotesi avanzata in precedenza da Hermann Güntert, Grøn intende dimostrare il carattere patologico del *berserksgangr*. L'autore accosta il furore dei guerrieri-belve all'*amok* della Malesia – fenomeno che attribuisce non alla consumazione di stupefacenti, ma all'influenza di una malattia mentale. Grøn rigetta le conclusioni di Ödman e Schübeler basandosi su un'impressionante bibliografia scientifica. Evoca poi le ricerche mediche sull'isteria, sull'epilessia e sulla licantropia. Il tentativo di Grøn trova – a differenza di quello di Ödman – una certa eco nella letteratura dell'antico Nord. Una lettura attenta delle fonti, ricollocate nella loro prospettiva storica, rivela tuttavia i limiti di quest'approccio "psichiatrico". L'immagine del *berserkr* "forsennato" non è certo assente dalle fonti islandesi, dove il *berserksgangr* viene talvolta descritto come una forma di follia (cf. *infra*, cap. VII). Tuttavia, questi testi devono essere analizzati con prudenza: il contesto sociale e religioso dell'Islanda medievale non è quello della Norvegia dei Vichinghi. I *berserkir* – tradizionalmente legati ai rappresentanti della funzione sovrana – non sono mai riusciti a stabilirsi nell'isola boreale, per mancanza di un ambiente favorevole. Nel resto del mondo scandinavo, le pratiche dei guerrieri-belve conoscono un rapido declino dopo la vittoria del Cristianesimo. Le parole *berserkr* e *berserksgangr* acquistano relativamente presto una connotazione peggiorativa, abbastanza distante dalla reputazione eroica associata ai *berserkir* nell'entourage dei re pagani (reputazione la cui

[65] M. Danielli, "Initiation Ceremonial from Old Norse Literature", 1945.

[66] A.M. Arent, "The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga", 1969.

[67] U. Drobin, "Odin and Animal Transformations", 1993.

[68] J.P. Schjødt, "Heltedigtning og Initiationsritualer (...)", 1994; *id.*, *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden (...)*, 2003 (un'edizione inglese di quest'opera è apparsa nel 2008 con il titolo *Initiation between two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*); *id.*, "The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors", 2006.

eco sussiste comunque nella poesia scaldica, nelle saghe reali ed in certe saghe leggendarie).

La tesi di Grøn, sostenuta da una documentazione abbastanza esauriente, si inscrive in una visione esclusivamente "naturalista", accordando poco spazio alla dimensione religiosa, al "sacro". Sembrerebbe tuttavia difficile ridurre la nozione di "furore eroico" – le cui manifestazioni occupano un posto centrale nella cultura di numerosi popoli indo-europei – ad un fenomeno di alienazione mentale. Malgrado questa constatazione, le ricerche "storico-mediche" conservano sempre un certo favore. L'archeologo Jesse Byock, eccellente specialista dell'Islanda medievale, cerca così di dimostrare l'origine patologica del comportamento attribuito allo scaldo *Egill Skallagrímsson* nella saga eponima: l'irritabilità di quest'ultimo sarebbe dovuta agli effetti della malattia di Paget, affezione cronica che provoca delle escrescenze ossose capaci di deformare la scatola cranica[69]. L'ipotesi di Byock, assai ingegnosa, si basa effettivamente sulla descrizione del cranio di Egill, al quale la tradizione attribuisce uno spessore fuori dal comune. Come interpretare, tuttavia, lo strano dono accordato all'aedo di *Egill*, *Kveld-Úlfr* ("Lupo della sera"), ritenuto *mjǫk hamrammr* ("*fortemente capace di metamorfizzarsi*")? Bisogna forse considerare i *berserkir* che circondavano il re di Norvegia Harald Bella Chioma una truppa di psicopatici?

Si troverà un approccio "psichiatrico" più sfumato nella penna del norvegese Jon Geir Høyersten[70]. Quest'ultimo stabilisce una distinzione chiara tra la "psicosi" legata ai casi di licantropia e la "trance dissociativa" del *berserksgangr* (*selvindusert dissosiativ transe*). Secondo l'autore, questa trance rimanda ad un fenomeno di auto-suggestione basato sulle credenze del paganesimo nordico.

Høyersten sottolinea dunque l'importanza degli aspetti religiosi e cultuali nella tradizione dei guerrieri-belve. Numerosi studiosi hanno trascurato questa dimensione "sacra" per limitarsi ad un approccio strettamente "profano". Questo è in particolare il caso

---

[69] J.L. Byock, "The skull and bones in Egil's saga. A Viking, a grave and Paget's disease", 1993; "Egil's Bones", 1995; "Die Egil-saga und das Paget-syndrom", 1995.

[70] J.G. Høyersten, "Berserkene – hva gikk det av dem?", 2004.

di Erik Noreen, il cui articolo *Ordet bärsärk* – pubblicato nel 1932 – si ricollega in gran parte alle concezioni di Grøn. Noreen si concentra tuttavia sulle questioni etimologiche, con un categorico ritorno all'antica interpretazione basata sulla lettura di Snorri Sturluson. Lo studioso scandinavo rifiuta ogni credito alle richerche di Weiser[71]. Ammette certamente l'esistenza di un legame con le credenze licantropiche[72], ma rigetta le ipotesi fondate su un accostamento degli appellativi *berserkr* e *úlfheðinn* – due composti che costituiscono ai suoi occhi forme completamente divergenti. Al di là degli argomenti filologici, Noreen giudica irrealistica l'immagine del *berserkr* rivestito di una pelle d'orso – abbigliamento bizzarro incompatibile secondo lui con il maneggiare le armi. Alla fine del suo studio, l'autore dedica qualche parola alle fonti che descrivono i guerrieri-belve con i tratti di combattenti scelti. Sotto la penna di Noreen, quest'aspetto sembra tuttavia marginale, in confronto alla dimensione patologica sottolineata da Grøn[73].

All'opposto di questi autori, il viennese Otto Höfler – che prolunga le prospettive aperte da Lily Weiser – mette in evidenza i rapporti che uniscono i *berserkir* ad alcuni culti dell'antico Nord (in particolare quello del dio Wotan/*Óðinn*).

Nell'opera *Kultische Geheimbünde der Germanen* (1934), Höfler esamina le fonti norrene riguardanti i rituali di iniziazione guerriera e le pratiche cultuali associate al mito dell'"esercito dei morti" (ted. *Totenheer*, il *feralis exercitus* di Tacito)[74]. Höfler attribuisce una funzione essenziale al portare "maschere" e ai travestimenti in fogge di animali, come pure ai fenomeni di furore estatico. Il suo approccio si basa sull'analisi dei testi antichi, ma anche sull'interpretazione dei dati folcloristici. L'autore cerca anche di confrontare l'insegnamento dei testi, talvolta contraddittori, con gli apporti dell'archeologia – segnalando in particolare l'interesse delle matrici di Torslunda.

Höfler accorda lunghi sviluppi alla questione dei guerrieri-bel-

---

71 E. Noreen, *arti. cit.*, p. 247, nota 2.

72 *Id.*, p. 252: "*(...) förbindelsen med varulvstron är sålunda klar*".

73 *Ibid.*, p. 253: "*Utöver den 'tekniska', patologiska innebörden har fvn.* berserkr *också helt enkelt betydelsen 'tapper krigare' (...)*".

74 O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934, pp. 163-275: "*Zur altnordischen Überlieferung*".

ve nella maggior parte dei suoi lavori successivi[75]. Nel 1973, stabilisce in particolare un'interessante tipologia dei "culti della metamorfosi" (*Verwandlungskulten*). L'impiego delle maschere costituisce in questo contesto un'"esperienza sacra" (*numinose Erlebnis*), nel corso della quale i partecipanti operano una metamorfosi psicologica che permette loro di incarnare le potenze soprannaturali. Il culto diventa allora l'espressione "drammatica" del mito (*verkörperlichte Mythen, dramatisierte Mythen*)[76]. In questo senso, i guerrieri-belve possono essere realmente percepiti come i "compagni di *Óðinn*". L'importanza di queste maschere nel quadro dei "drammi rituali" è stata analizzata anche dall'etnologo britannico Terry Gunnel[77].

Nel 1976, Höfler prepara l'articolo "*Berserk*" per la seconda versione del *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Questo testo può essere visto come la sintesi delle sue ricerche su questo argomento[78]. L'autore si pronuncia in particolare a favore dell'interpretazione etimologica proposta da Sveinbjörn Egilsson – ipotesi suffragata dagli studi onomastici di Gunther Müller, intrapresi alla fine degli anni sessanta.

Procedendo all'inventario degli antroponimi germanici il cui significato evoca il nome di un animale[79], Gunther Müller menziona diverse forme derivate dall'etimo **ber-* (*ursus*)[80], legittimando così il parallelo stabilito fra le forme *berserkr* e *ulfheðinn* (cf. il nome norreno *Biarnheðinn*).

---

[75] Cf. in particolare l'articolo "Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Longobarden", 1940, e l'opera *Germanisches Sakralkönigtum*, I, 1952.

[76] O. Höfler, *Verwandlungskulten, Volkssagen und Mythen*, 1973. Ritorneremo nel corso di questo studio sulla questione dei legami tra culto e mitologia. Le analisi dell'archeologo L. Hedeager sulla dimensione "cosmogonica" di alcuni siti regali della Scandinavia antica proiettano su quest'argomento una luce originale (cf. gli articoli "Asgard reconstructed? Gudme – A 'Central Place' in the North", 2001, e "Scandinavian 'Central Places' in a Cosmological Setting", 2002).

[77] T. Gunnell, *The Origins of Drama in Scandinavia*, 1995; id. (ed.), *Masks and Mumming in the Nordic Area*, 2007.

[78] O. Höfler, "Berserkr", *RGA*, II, 1976, pp: 298-304.

[79] G. Müller, "Zum Namen Wolfhetan und seinen Verwandten", 1967; id., "Germanische Tiersymbolik und Namengebung", 1968; G. Müller, *Studien*, 1970.

[80] G. Müller, *Studien*, § 10 seg.

Fra i discepoli di Höfler, Heinrich Beck – la cui tesi di dottorato[81] porta un importante contributo allo studio della simbologia animale nel mondo germanico antico – si è dedicato fra l'altro ad un'analisi approfondita del significato religioso delle matrici di Torslunda[82]. Beck sottolinea in particolare il carattere odinico dei guerrieri rivestiti di una pelliccia di lupo (*úlfheðnar*).

Karl Hauck, eminente specialista di iconografia germanica antica, esamina la documentazione archeologica con analoghe conclusioni[83].

Nella sua *Storia della religione germanica antica*, anche Jan de Vries si rimette al parere di Otto Höfler. Confronta in particolare i gruppi di *berserkir* con le forme assunte nel Nord dall'antico *Gefolgschaft* germanico[84] – prima del profondo rinnovamento di quest'istituzione da parte dei primi sovrani cristiani.

Anche Martha Paul – autrice nel 1981 di una sintesi preziosa sul ruolo dei canidi nella società germanica antica, *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen* – si ispira alle opinioni di Höfler.

Hans Kuhn, ostile alle teorie della scuola mitologica viennese, si ricollega al contrario all'antica etimologia difesa da Noreen[85]. In un articolo pubblicato nel 1968, il filologo tedesco stabilisce un parallelo abbastanza avventuroso tra l'a.frisone *berskinze* e l'a.isl. *Berserkr*, sottolineando che i guerrieri-belve sono spesso presentati nella letteratura norrena come dei *kappar* ("campioni"). Secondo Kuhn, i *berserkir* sono solo una varietà particolare di schermitori professionisti, presentati come gli emuli scandinavi dei gladiatori di Roma. Questo confronto si basa sulle fonti islandesi nelle quali i guerrieri-belve appaiono sotto una luce estremamente sfavorevole. Essa sembra invece contraddetta da altre testimonianze più antiche, appartenenti alla poesia scaldica. Implicitamente, Kuhn ammette peraltro di non prendere in considerazione che un aspetto particolare del fenomeno, quando scrive: "*Die Erklärung des Worts, die ich verfechte, schließt nicht aus, daß auch altheimische Elemente*

---

[81] H. Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 1965.
[82] H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung", 1968.
[83] I lavori di K. Hauck sono presentati *infra*, al cap. IX.
[84] J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956, in particolare §§ 333-335 e 406-408.
[85] H. Kuhn, "Kämpen und Berserker", 1968.

in das Berserkertum und die späteren Vorstellungen von ihm eingegangen sind. Hier aber geht es darum, das herauszuarbeiten, was mit den Kämpen (und den Gladiatoren) verbindet". Kuhn attribuisce tuttavia un valore assai secondario a questi "antichi elementi autoctoni" (*altheimische Elemente*), privilegiando la pista delle origini romane.

Quest'ipotesi sarà ripresa nel 2009 dall'archeologo Egon Wamers. Quest'ultimo si lancia in una critica molto pertinente della tesi "sciamanica" (cf. *infra*, a proposito dei lavori di P. Buchholz), ma si mostra meno convincente quando contesta il ruolo centrale del culto odinico nella tradizione dei guerrieri-belve – problematica che scarta senza una vera e propria discussione. Wamers fa poco caso alle credenze relative alle metamorfosi dell'anima "mobile", tanto importanti nel mondo nordico antico. L'idea di un prestito germanico dalla pratica romana dei combattimenti di gladiatori – supportata principalmente attraverso l'accostamento di dati iconografici – appare estremamente riduttiva: come spiegare la presenza di figure comparabili ai *berserkir* nelle culture indo-europee più antiche[86]? Pur postulando la preminenza delle influenze latine, Kuhn si mostrava più prudente quando analizzava la fusione probabile con un'eredità propriamente germanica.

Klaus von See[87], ugualmente assai scettico riguardo ai lavori di Otto Höfler, non mette in dubbio l'importanza dei fenomeni di estasi guerriera[88]. Considera tuttavia gli appellativi *berserkir* e *úlfheðnar* semplici immagini poetiche forgiate dallo scaldo Thorbiorn Hornklofi: "*Ich glaube nämlich, daß* berserkr *im Haraldskvæði gar kein feststehender Terminus ist, sondern – ebenso wie* úlfheðinn *– eine Erfindung des Dichters Þorbjörn*"[89]. Secondo K. von See, la parola norrena *berserkr* avrebbe assunto solo abbastanza tardivamente il valore di appellativo, in favore della generalizzazione del tema nelle saghe islandesi (cf. *infra*, cap. II). Lo studioso tedesco non formula alcuna ipotesi sulla manie-

[86] Cf. i lavori di Wikander, Dumézil e Kershaw, citati *supra*.

[87] K. von See, "Berserker", 1961 (art. ripreso con il titolo "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker" nella *Edda, Saga, Skaldendichtung*, 1981).

[88] Id., p. 134 (p. 316 in *Edda, Saga, Skaldendichtung*).

[89] *Ibid*., p. 315.

ra in cui i guerrieri-belve – di cui ammette l'esistenza – potevano essere designati nella Scandinavia pagana. Passa anche sotto silenzio le numerose testimonianze onomastiche che attestano l'uso antico del nome norreno *Úlfheðinn*[90] – così come altre forme germaniche imparentate[91].

Peter Buchholz adotta tutta un'altra prospettiva nel suo studio sugli "aspetti sciamanici nella tradizione islandese antica"[92]. L'autore, che si sforza di svelare nelle credenze dell'antico Nord la presenza di elementi appartenenti ai culti circumpolari, assimila il *berserkr* ad un "guerriero sciamano". Ora, se gli accessi di furore attraverso i quali si distinguono i guerrieri-belve evocano in effetti un fenomeno di trance estatica, la subitaneità di queste crisi non sembra rivelare una vera "tecnica sciamanica". Almeno le fonti letterarie non portano testimonianze in questo senso. Gli accessori abituali dello sciamano – in particolare il tamburo – mancano qui del tutto. A prima vista, un altro tema studiato da Buchholz sembrerebbe prestarsi maggiormente al raffronto del paganesimo nordico e dello sciamanesimo: si tratta del viaggio dell'anima fuori dal corpo sotto una forma animale. Ma dobbiamo ammettere, ancora una volta, che il fenomeno non si manifesta in maniera identica presso gli sciamani ed i guerrieri-belve: l'eroe *Kveld-Úlfr*, descritto nella *Egils saga* come *mjǫk hamrammr*, non ricorre a pratiche magiche; la sua natura profonda si esprime spontaneamente, in maniera improvvisa, involontaria e irreprensibile (cf. *supra*, cap. IV). Troppo sistematico, il parallelo messo in piedi da Buchholz fra i domini scandinavo e lappone trova dunque ben presto i suoi limiti, in particolare quando si applica ai *berserkir*[93].

---

90 Tre personaggi del X secolo con questo nome appaiono in particolare nella *Landnámabók* (cf. B. Blaney, *op. cit.*, p. 24).

91 Fra i primi, Jakob Grimm ("Allerhand zu Gudrun", 1842, e *Deutsche Mythologie*, 4ª ed., 1953, II, p. 916) ha rilevato l'importanza del nome a.a.ted. *Wolfhetan*. Si troveranno numersosi esempi collegati nei repertori di A. Socin (*Mittelhochdeutsches Namenbuch*, 1903) ed E. Förstemann (*Personennamen, Altdeutsches Namenbuch*, I, 1966).

92 P. Buchholz, *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*, 1968.

93 Buchholz merita al contrario di essere seguito quando propone un'interpretazione letterale del celebre passaggio dell'*Ynglinga saga* dedicato al *berserksgangr*: "*'Fara brynjulausir' muss keineswegs Nacktheit bedeuten; es heisst*

La tesi "sciamanica" di Buchholz deve molto alle ricerche di Dag Strömbäck sulla pratica magica del *seiðr*[94]. Quest'approccio ha trovato una vasta eco fra i ricercatori, in particolare nei lavori del francese Régis Boyer[95] e del britannico Neil S. Price[96]. È stato recentemente rigettato da François-Xavier Dillmann, che fa un'analisi approfondita delle fonti nel suo studio sui maghi nell'Islanda antica – opera in cui figura un capitolo dedicato all'estasi magico-guerriera[97].

Adottando parimenti una posizione prudente sulla questione delle eventuali influenze dello sciamanesimo[98], il comparatista Georges Dumézil si è sforzato di ricollocare la tradizione dei guerrieri-belve in una prospettiva abbastanza ampia, abbracciando l'insieme delle società indo-europee. Lo studioso francese si è interessato sin dall'inizio delle sue ricerche alla mitologia marziale dell'antico Nord[99]. In *Mythes et dieux des Germains*, apparso nel 1939, l'autore definisce i *berserkir* come il "doppio terrestre" degli *einherjar*[100]. Dumézil affronta quest'argomento anche in un saggio successivo, dedicato agli "*aspetti mitici della funzione guerriera*"[101]. L'idea di

nur, dass die Berserker eben keine Rüstung im üblichen Sinne tragen" (P. Buchholz, *op. cit.*, p. 68). In effetti, l'assenza di armatura non implica necessariamente la pratica del combattimento *nudis corporibus* – giacché la pelliccia animale può sostituirsi ad altre protezioni del corpo. Del resto, il composto *berserkr* e l'aggettivo *brynjulausir* non possono presentare lo stesso senso: il norreno *serkr* non corrisponde al latino *lorica*, ma a *tunica*, come aveva indicato Sveinbjörn Egilsson rigettando l'etimologia basata su *ber-* (*nudus*).

[94] D. Strömbäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935.

[95] R. Boyer, *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, 1986. A differenza di Buchholz, l'autore non presenta esplicitamente i *berserkir* come degli sciamani; sostiene tuttavia l'ipotesi di un'influenza diretta dello sciamanesimo sulle pratiche magiche e sulle credenze religiose degli antichi Scandinavi.

[96] N.S. Price, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, 2002.

[97] F.-X. Dillmann, *op. cit.*, pp. 261 seg. L'autore si guarda bene dall'assimilare i *berserkir* a dei maghi; sottolinea invece i legami che uniscono i guerrieri-belve alla mitologia odinica e alla funzione sovrana.

[98] G. Dumézil, *Du mythe au roman*, 1970, p. 72.

[99] G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939 (cap. VI).

[100] Id., p. 81.

[101] G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*, 1985 (in particolare pp. 207 seg.).

un parallelo fra *berserkir* ed *Einherjar* è stata ripresa recentemente da Andreas Nordberg nella sua tesi sulle "rappresentazioni dell'aldilà ed i culti guerrieri nella religione nordica antica"[102]. Secondo Nordberg, i banchetti rituali celebrati in seno all'aristocrazia germanica hanno senza dubbio influenzato l'immagine della *Valhöll*, considerata l'equivalente della sala reale trasposta nel mondo degli dèi. All'inverso, i membri della *Gefolgschaft* – in particolare i *berserkir* – hanno potuto considerarsi in certe occasioni come vere e proprie incarnazioni della coorte odinica.

Nel 1972, l'americano Benjamin Blaney dedica una tesi di dottorato al tema del *berserkr* nella letteratura norrena[103]. Adottando l'etimologia di Sveinbjörn Egilsson, l'autore analizza con cura il vocabolario relativo ai guerrieri-belve e alle metamorfosi animali. Blaney si basa sull'interpretazione dei testi ma anche sullo studio delle testimonianze archeologiche, sulla scia dei lavori di Weiser e Höfler. Palesa in alcune fonti l'eredità di antichi riti di iniziazione, attribuendo il declino del fenomeno all'evangelizzazione del Nord.

Dieci anni dopo la redazione di questa tesi, Blaney affronta ancora una volta la questione degli stereotipi letterari associati al *berserkr* in un articolo degli *Scandinavian Studies*[104], prima di riassumere le sue posizioni sul tema nella raccolta *Medieval Scandinavia* nel 1993[105].

Diversi studi recenti offrono una sintesi più o meno completa delle fonti islandesi evocanti la figura del *berserkr*. Oltre all'articolo di Aðalheiður Guðmundsdóttir citato *supra*, si possono menzionare in particolare i contributi di D.J. Beard (apparso nel 1978 in *Approaches to Oral Literature*)[106], di Otto Zitzelberg (pubblicato l'anno seguente negli atti della *Fourth International Saga Conference*)[107], di Åke V. Ström (pronunciato nel quadro del colloquio

---

[102] A. Nordberg, *Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*, 2003.

[103] B. Blaney, *The "Berserkr"*, *op. cit.*

[104] B. Blaney, "The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme", 1982.

[105] B. Blaney, "Berserk", in P. Pulsiano et al. (eds.), *Medieval Scandinavia*, pp. 37-38.

[106] D.J. Beard, "The Berserkr in Icelandic Literature", 1978.

[107] O. Zitzelberg, "The *Berserkir* in the *Fornaldarsögur*", 1979.

"*Religious Ecstasy*" organizzato ad *Åbo* nel 1981)[108], e la tesi sostenuta nel 1999 da Gerard Breen all'università di Cambridge: *The berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*.

Quest'ultima presenta un esame abbastanza approfondito del *corpus* medievale – in particolare delle saghe leggendarie e cortesi – al quale si aggiungono i dati onomastici, già analizzati nel 1997 in un articolo degli *Studia anthroponymica Scandinavica*[109]. Senza scartare del tutto gli approcci etnografici e comparativi, Breen considera il *berserkr* una figura principalmente letteraria ("*primarily a literary figure*")[110]. Si sofferma a passare in rassegna i differenti *topoi* associati alla descrizione dei guerrieri-belve, accordando eguale attenzione a ciascuno dei caratteri studiati. Nessun aspetto è trascurato; nessuno è privilegiato. La complessità dell'immagine del *berserkr* viene perfettamente evidenzata, come pure la diversità delle interpretazioni possibili. Al contrario, il punto di vista adottato non favorisce affatto il lavoro di ricostruzione storica, al quale Breen accorda solo un'importanza secondaria. Le diverse teorie espresse sin dal XVII secolo presentano agli occhi del ricercatore britannico un carattere parziale ed ipotetico, apprezzato secondo il metro del solo dato "tangibile", costituito dal patrimonio letterario – donde quest'apprezzamento pessimista: "*the berserkr might never be critically fathomed as a historical, religious or mythical phenomenon*"[111]. Non è legittimo, secondo Breen, operare una selezione fra le opere medievali opponendo le rappresentazioni "tardive" alle testimonianze "autentiche" – procedimento che tradirebbe una mancanza di "acume critico" ("*critical acumen*")[112]. Questo giudizio ci pare troppo severo: il lavoro di recensione dei testi non costituisce che una tappa della ricerca, che di per sé non può bastare. Valutare il valore documentario di una fonte costituisce l'essenza stessa della critica storica. Non si può trattare di una scienza esat-

---

[108] Å.V. Ström, "Berserker und Erzbischof – Bedeutung und Entwicklung des altnordischen Berserkerbegriffes", 1981.

[109] G. Breen, "Personal Names and the Re-creation of *berserkir* and *úlfheðnar*", 1997.

[110] G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999, p. 193.

[111] Id., p. 5.

[112] Id., p. 195.

ta, destinata a fornire risultati definitivi. Bisogna perciò astenersi dal prendere posizione? La prudenza metodologica non deve impedire allo storico, *in fine*, di pronunciarsi.

Meno riservato di Breen sulla possibilità di un approccio storiografico, Michael P. Speidel estende il suo campo di investigazione all'insieme del mondo indo-europeo in uno studio pubblicato nel 2002 con il titolo: "Berserks: A History of Indo-European 'Mad Warriors'". Quest'articolo costituisce una panoramica di grande ricchezza sulle tradizioni legate al *furor heroicus*. A differenza di Georges Dumézil, Speidel si basa tuttavia su una definizione assai ampia del *berserkr* – con il rischio di assimilare l'archetipo del guerriero-belva a tradizioni ben distanti. Il *berserksgangr* costituisce certo un fenomeno di estasi guerriera, ma questa constatazione non deve portare a qualificare come *berserkir* tutti i guerrieri furiosi dell'Antichità. L'approccio comparativo è pienamente legittimo; deve tuttavia rispettare alcuni principi metodologici: è sempre pericoloso generalizzare l'uso di un termine tecnico, legato normalmente ad un'epoca o ad un'area culturale specifica. Questo procedimento rischia in effetti di confondere la comprensione del fenomeno, più che giustificare i confronti operati.

Speidel affronta di nuovo il tema dei guerrieri-belve nel 2004, in un'opera dedicata questa volta agli "*ancient germanic warriors*". L'autore, specialista della storia militare romana, propone una tipologia di differenti "classi" di combattenti barbari, basata in gran parte sull'analisi iconografica della colonna di Traiano[113]. Secondo Speidel, i "*naked berserker*" fiancheggiavano su questo monumento i "*wolf- and bear-warriors*". Questa terminologia non permette sempre di determinare con precisione la categoria alla quale si collegano i *berserkir* evocati nelle fonti scandinave. Il libro di Speidel contiene nondimeno delle prospettive stimolanti sulla "germanizzazione" dell'esercito imperiale. Quest'approccio ha il merito dell'originalità – dato che l'attenzione dei ricercatori più sovente va alla diffusione della cultura romana verso il mondo nordico.

---

[113] M.P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors. Warrior styles from Trajan's Column to Icelandic sagas*, 2004.

Olof Sundqvist e Anders Kaliff hanno di recente avanzato l'ipotesi di un'influenza della religione mitriaca sulla mitologia odinica[114]. Senza negare il carattere autoctono di quest'ultima, i due ricercatori ritengono che le credenze germaniche siano potute evolvere a contatto del *Limes*: il culto di Mithra è in effetti ben attestato in queste regioni in seno all'esercito romano. Fra le somiglianze tra le due tradizioni, Sundqvist e Kaliff menzionano la presenza di rituali "iniziatici" e di figure "zoomorfe", e un carattere marziale assai affermato: i *berserkir* e gli *ulfheðnar* "consacrati" ad *Óðinn*/Wotan sono qui comparati ai *mithrae milites*. Questo parallelo seducente si basa tuttavia su elementi difficilmente verificabili: l'assenza di fonti scritte, insieme all'indigenza della documentazione archeologica, non autorizza alcuna conclusione definitiva. Disponiamo di informazioni troppo lacunose per poter stabilire l'origine dei *berserkir* in un'epoca tanto antica – il che non significa che si debba necessariamente concluderne *ex silentio* un'apparizione tardiva.

Bisogna tuttavia attendere lo sviluppo dello "stile animalesco" nell'ornamentazione germanica (*altgermanische Tierornamentik*), intorno al V secolo, per veder emergere un'"ideologia" che presenta affinità manifeste con l'universo mentale dei guerrieri-belve – evoluzione perfettamente analizzata dagli archeologi danesi Lotte Hedeager[115] e Karen Høilund Nielsen[116]. Per i periodi precedenti, siamo costretti alle congetture: al massimo si trova traccia del portare maschere in un contesto insieme cultuale e marziale (cf. *infra*, cap. IX). Questi indizi – quale che sia il loro valore – non bastano affatto a costruire certezze.

Le ricerche archeologiche recenti sono riassunte in maniera succinta in un'opera di Britt-Mari Näsström, intitolata *Bärsärkarna, vikingatidens elitsoldater*[117]. Questo libro, essenzialmente de-

---

[114] O. Sundqvist e A. Kaliff, *Oden och Mithraskulten. Religiös ackuturation under romersk järnålder och folkvandringstid*, 2004. Gli autori hanno riassunto le loro posizioni nel 2006 nell'articolo "Odin and Mithras. Religious acculturation during the Roman Iran Age and the Migration Period".

[115] L. Hedeager, "Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet", 2004.

[116] K. Høilund Nielsen, "Ulvekrigeren. Dyresymbolik på våbenudstyr fra 6.-7. århundrede", 1999.

[117] B.-M. Näsström, *bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*, 2006.

stinato al grande pubblico, dedica poco spazio all'analisi delle fonti, ma ha il merito di sottolineare la storicità del fenomeno dei guerrieri-belve. Riprende la tesi "mitraica" di Sundqvist e menziona anche i lavori di Jens Peter Schjødt sui rituali di iniziazione nella religione nordica antica. Schjødt sottolinea in particolare le affinità tra i *berserkir* ed il culto odinico – punto di vista nuovamente sostenuto nel 2006 in occasione della 13ª *International Saga Conference*[118], in risposta ad un breve articolo critico di Anatoly Liberman[119] pubblicato in occasione del colloquio precedente.

Uno degli ultimi studi cronologicamente[120] – all'infuori dell'articolo di Egon Wamers menzionato più su – è quello di Christa Agnes Tuczay. Nella sua tesi di abilitazione dedicata al concetto di estasi nelle fonti medievali[121], l'autrice si dedica in particolare all'analisi del fenomeno della trance, non solo nel quadro del *berserksgangr*, ma anche nell'ambito delle pratiche magiche e divinatorie.

Con tutta evidenza, la figura pittoresca dei guerrieri-belve non cessa di interessare i ricercatori, suscitando sempre un insieme di interpretazioni discordanti. Sembra oggi necessario riprendere l'insieme della questione, per abbozzare una ricostruzione storica coerente. Il concetto di "furore eroico" rinvia in seno al mondo germanico a varie manifestazioni. Un approccio nominalista, basato sullo studio di un "caso particolare" – all'occorrenza quello dei *berserkir* – può portare un contributo prezioso alla comprensione di questo fenomeno complesso. Una tale inchiesta si concentra necessariamente in limiti cronologici e geografici precisi – senza impedire tuttavia qualche confronto con gli ambiti vicini. L'esame attento delle fonti deve permettere di valutare l'autenticità del-

---

118 J.P. Schjødt, "The Notion of Berserkir (...)", art. cit., p. 5: "*Those who venerated Óðinn were those who were initiated (...) to the god. And they were those who could expect to go to Valhöll after their death. (...) Being initiated, however, also means passing through some kind of liminal sphere (...). It is in this connection that we must view the animal properties of the warriors*".

119 A. Liberman, "Berserkir. A double Legend", 2003. L'autore adotta una posizione razionalista, ostile ad ogni accostamento tra il fenomeno dei guerrieri-belve e la mitologia odinica. La dimostrazione occupa tre pagine.

120 Due studi, redatti uno in italiano, l'altro in polacco, non hanno potuto essere consultati dall'autore: L. Oitana, *I berserkir tra realtà e leggenda*, 2006; L. Malinowski, *Berserkir i ulfhednar w historii, mitah i legendach*, 2009.

121 C.A. Tuczay, *Ekstase im Kontext*, 2009.

la tradizione medievale – in particolare per quel che riguarda gli aspetti mitologici e religiosi – sforzandosi di non sollecitare le testimonianze attraverso una griglia di lettura predeterminata (sciamanesimo, imitazione di modelli antichi, influenza di una patologia mentale, impiego di sostanze allucinogene, etc.). L'analisi delle questioni etimologiche costituisce naturalmente la prima tappa di quest'approccio.

Capitolo 2

Gli appellativi *berserkr* e *ulfheðinn* interpretazione etimologica

åDue appellativi designano in maniera esplicita i guerrieri-belve nelle fonti norrene: si tratta dei composti *ber-serkr* (plur. *berserkir*) e *úlf-heðinn* (plur. *úlfheðnar*).

Il numero di occorrenze del sostantivo *berserkr* nelle saghe islandesi è assolutamente considerevole. A seconda delle opere, l'uso della parola rimanda tuttavia a personaggi estremamente differenti – alcuni ispirati a fatti reali, altri dipendenti da una natura puramente leggendaria.

Il termine *úlfheðnar* è molto più raro nel corpus delle opere medievali. Si applica sempre a combattenti scelti rivestiti di pelli di lupo, descritti in un contesto storico preciso: questi ultimi costituiscono la truppa dei guerrieri-belve del re di Norvegia Harald Bella Chioma. I membri di questo gruppo sono anche qualificati come *berserkir* – in particolare nelle strofe scaldiche della fine del IX secolo (*Haraldskvæði*, str. 8, 20 e 21)[1].

L'esistenza di un rapporto stretto fra i due appellativi sembra confermata da diverse saghe islandesi (in particolare *Grettis saga Ásmundarsonar*, cap. II, e *Vatnsdæla saga*, cap. IX). Rimane tuttavia difficile stabilire con certezza il valore storiografico di questi racconti, composti tra il XIII ed il XIV secolo: i loro autori si sono accontentati di parafrasare le strofe scaldiche? Hanno avuto a disposizione fonti di informazione complementari, orali o scritte, di cui ignoriamo tutto? Senza trascurare la testimonianza di questi documenti, ai quali dedicheremo alcuni svolgimenti nel seguito di questo studio[2], ci sembra opportuno presentare in primo luogo i dati etimologici, prima di affrontare l'esame critico dell'*Haraldskvæði* – fonte primaria della letteratura relativa ai *berserkir*.

---

[1] Sulla datazione dei diversi frammenti poetici che compongono l'*Haraldskvæði*, cf. *infra*, cap. III.

[2] Cf. *infra*, cap. IV.

A. Analisi etimologica dell'appellativo *úlfheðinn*

Il composto *úlf-heðinn* associa due sostantivi maschili, di cui il primo designa il lupo (a.isl. *úlfr*) ed il secondo si applica ad un vestito di pelle o di pelliccia (a.isl. *héðinn*). Questo termine è utilizzato sia come appellativo (nella forma plur. *ulfheðnar*), sia come antroponimo (*Úlfheðinn*). Tuttavia, le fonti non permettono di determinare se una di queste forme, nel mondo nordico, abbia nettamente preceduto l'altra.

L'elemento *úlfr* deriva dal germanico **wulfaz* (a.sved. ed a.dan. *ulver*, got. *wulfs*, anglos. *wulf*, fris. ed a.a.ted. *wolf*)[3]. Il nome del lupo compare nella formazione di numerosi antroponimi germanici. È allora di frequente associato a termini con una connotazione marziale, come le parole norrene *brynja* 'corazza', *geirr* 'lancia', *gunnr* 'battaglia, combattimento', *herr* 'esercito, truppa', etc. (cf. in particolare i nomi a.isl. *Bryniǫ́lfr*, *Geirúlfr*, *Gunnúlfr*, *Heriúlfr*, etc.)[4]. Si tratta di una tradizione antica, come testimoniato sin dall'inizio del VI secolo dalle iscrizioni runiche di Stentoften (DR 357), Gummarp (DR 358) e Istaby (DR 359)[5]. Inoltre, alcune forme composte evocano la nozione di metamorfosi, di cambiamento di apparenza, di mimetismo animale – o più concretamente il portare una "maschera": *Úlfhamr*[6], *Úlfgrímr*[7], etc. L'origine del nome *Úlf-heðinn* si inscrive senza dubbio in questo contesto.

---

[3] Cf. anche l'ie. **wĺ̥kʷos*, sanscrito *vŕ̥ka*, gr. λύκος, lat. *lupus*, a.slav. *vluku*, etc. (cf. J. de Vries, *AeW*, p. 633; G. Müller, *Studien*, p. 4).

[4] G. Müller, *op. cit.*, pp. 4-10 e 178 seg.

[5] Si tratta di tre iscrizioni del Sud della Svezia (Blekinge, cantone di Lister). Tuttavia, la numerazione e l'abbreviazione "DR" rinviano qui al catalogo danese di L. Jacobsen ed E. Moltke, *Danmarks Runeindskrifter*, 1942. Sulle questioni onomastiche legate a quest'insieme di monumenti, cf. in particolare H. Williams, "Lister. §2. Runological", *RGA*, XVIII, 2001, pp. 509-512; O. Sundqvist e Hultgård, "The Lycophoric Names of the 6th to 7th Century", 2004, pp. 583-602.

[6] Cf. G. Müller, *op. cit.*, pp. 216-217. L'elemento *-hamr* corrisponde al sostantivo *hamr*, con il senso di "forma esteriore dell'anima", "apparenza assunta durante una metamorfosi" (cf. F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 421; J. Fritzner, *Ordbog*. I, p. 718).

[7] Cf. G. Müller, *Studien*, pp. 218 seg.; id., "Zum Namen *Wolfhetan*", 1967. L'elemento *-grímr* deve essere accostato al sostantivo *gríma*, "maschera" (germ.

L'elemento *héðinn* deriva dal germanico **heðanaz*[8]. Come l'elemento *úlfr*, anch'esso entra nella composizione di diversi nomi di persona (*Biarnheðinn*, *Skarpheðinn*, etc.[9], o come *simplex*: a.norr. *Heðinn*, a.dan. *Hithin*, a.sved. *Hithin/Hethin*[10]; ma anche il francone *Chedinus* ed il turingio *hedinus*[11]). Utilizzato come appellativo, *héðinn* ha il senso del latino *pellis*. Nel suo studio del 1919 dedicato alla storia del costume nella Norvegia e nell'Islanda medievali, Hjalmar Falk nota il senso metaforico dell'espressione islandese *vefja heðni at hǫfði einhverjum* ("accecare", "schernire qualcuno", "ingannare dalle apparenze"), il cui significato principale è "*avvolgere una pelle attorno alla testa di qualcuno*" (cf. *Grettis saga*, cap. LXIII). Secondo Falk, si tratta qui di un'allusione a pratiche magiche[1]. Il norreno *héðinn* – probabilmente imparentato con la parola *haðna* ("*capra*", dal germ. **haðinōn*)[1] – corrisponde al francone *hetan* e all'a.ingl. *heden*, *hæðen*: "*pelzkleid, kapuze mit schulterkragen*"[14]. Secondo Jan de Vries, *héðinn* designa un vestito corto, senza maniche, dotato di un cappuccio di pelliccia: "(ein) *kurzes kleidungstück ohne ärmel aber mit einer kapuze von pelz gemacht*"[15]. L'appellativo *úlf-heðinn* si applica dunque ad un uomo rivestito di una sorta di sopravveste ricavata da una pelle di lupo – il che conferma la definizione data dall'autore della *Vatnsdœla*

**grīma*), cf. gli antroponimi a.nord. *Grímólfr*, anglos. *Wulfgrim*, francone *Grimolf*, o ancora il nome medievale *Isangrim*, che fa anch'esso riferimento al lupo (cf. in particolare l'Ysengrin del Romanzo di Renard). Esistono numerose costruzioni equivalenti con diversi nomi di animali: francone *Eburgrim*, a.nord. *Biarngrímr* / bav. *Peragrim*, a. nord. *Arngrímr* / francone *Argrim*, etc. (cf. G. Müller, *Studien*, p. 220).

8 G. Müller, *ibid*., p. 200.

9 G. Müller, *ibid*., p. 202.

10 G. Müller, *Studien*, p. 214; id., "Zum Namen *Wolfhetan*", pp. 201-202; L. Peterson, "Heðinn eller Hiðinn i runsvenskan", 1988.

11 G. Müller, *Studien*, p. 214. Cf. anche le forme francone *Hedan, Hetan* (E. Förstemann, *Altdeutsches Namenbuch. I*, 1901, col. 805-806 e id., *Ergänzungsband*, 1968, pp. 181-182).

12 H. Falk, *Altwestnordische Kleiderkunde*, 1919, p. 190.

13 H. Falk, *id.*; J. de Vries, *op. cit*., p. 200; Ásgeir Blöndal Magnússon, *Íslensk orðsifjabók*, 1989, p. 312; G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999, p. 7.

14 J. de Vries, *op. cit*., p. 215. H. Falk, *op. cit*., p. 190, ricorda che l'a.ingl. *heden* è reso in certe glosse dal latino *cuculla*.

15 J. de Vries, *op. cit*., p. 215.

saga: *þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur* ("[gli *úlfheðnar*] *portano dei camiciotti [di pelle] di lupo in foggia di corazze*")[16].

La morfologia del norreno *úlf-heðinn* è imparentata, come hanno sottolineato H. Kuhn e G. Müller[17], con le costruzioni aggettivali note ai filologi sotto il nome di *bahuvrihi* – dalla parola sanscrita che fornisce il paradigma di questa nozione grammaticale[18]. Il termine *bahuvrihi* si applica ad una forma composta, che associa due elementi dei quali nessuno esprime da solo il concetto evocato dall'insieme[19]: nel caso di cui ci occupiamo, non si tratta di designare un "lupo" (*úlfr*), né un "abbigliamento di pelliccia" (*héðinn*), ma piuttosto un "uomo rivestito di una pelliccia di lupo", cioè un guerriero-belva.

Parallelamente all'uso dell'appellativo *úlfhéðinn* nelle fonti islandesi, quello dell'antroponimo *Úlfheðinn* è attestato nella penisola scandinava fino alla fine del Medio Evo – principalmente in Svezia[20].

Nell'ambito epigrafico, ci sono pervenute due testimonianze: la più recente proviene da una pietra tombale del XIII secolo[21], mentre la forma più antica (**ulfhiþin**) figura sulla pietra di Igelsta (Sö 307)[22] – monumento senza dubbio incluso fra le prime iscrizioni

---

[16] *Vatnsdœla saga*, *ÍF* VIII, 1939, cap. IX, p. 24. La preposizione *fyrir* deve qui essere intesa in senso metaforico: "*invece di...*", "*in foggia di...*" (cf. R. Cleasby, *IED*, p. 182, e H. Güntert, *Über altisländische Berserker-Geschichten*, p. 20).

[17] H. Kuhn, "Kämpen und Berserker", in *Kleine Schriften*. II, 1971, p. 526; G. Müller, art. cit., p. 200.

[18] Sanscrito *bahuvrīhi*, "[che ha] molto riso", *i.e.* "ricco".

[19] Cf. in particolare la definizione data da A.F. Stenzler, *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache*, 1980, p. 65: "*Bahuvrīhis sind adjektivisch gebrauchte Komposita mit einem Substantiv im Schlußglied. Sie erhalten ihr Geschlecht von einem anderen Begriff, zu dem sie ein Attribut sind*".

[20] Cf. G. Müller, art. cit., p. 201, che cita in particolare le forme svedesi "tardive" *Vlfwiden*, *Vlfvidin*, *Vlwiden* (da M. Lundgren et al., *Svenska personnamn från medeltiden*, 1934, p. 289).

[21] Iscrizione U 799 (parrocchia di Långtora, cantone di Lagunda, Uppland), dove figura l'ortografia **ulueþin** (cf. E. Wessén et al. [eds.], *Sveriges runinskrifter. VIII, Upplands runinskrifter. 3*, 1957).

[22] Cf. E. Brate ed E. Wessén (eds.), *Sveriges runinskrifter. III, Södermanlands runinskrifter*, 1936, pp. 283-284 (fotografia nella tav. 155; incisione del 1750, estratta dal *Bautil* di J. Göransson, nella tav. 13/B 831).

svedesi incise in *futhark* recente, nei primi decenni del X secolo[23].

L'origine dell'antroponimo *Úlfheðinn* è dunque antica, ma non può essere determinata con certezza. È probabilmente posteriore allo stadio proto-germanico: la forma germanica comune, ricostruita come **Wulfa-hedanaz*, deroga in effetti alla morfologia regolare delle parole composte, nella misura in cui il secondo elemento **hedanaz* non è bisillabico[24].

Le forme continentali imparentate al norreno *úlfheðinn* appartengono generalmente ai domini francone e bavarese (*Wolfhetan*, *Wolfhetin*, etc.). Sono attestate nelle fonti diplomatiche dell'VIII e del IX secolo[25].

Questi riferimenti onomastici compaiono in un'area prossima allo spazio culturale alemanno, al quale appartengono alcuni ritrovamenti archeologici più antichi, datati al VI o al VII secolo: la guaina di spada di Gutenstein ed il frammento di bronzo di Obrigheim. La decorazione di questi pezzi rappresenta dei combattenti rivestiti di pelli di lupo. La stessa iconografia appare su oggetti scandinavi contemporanei: le matrici di Torslunda, scoperte sull'isola svedese di Öland. Secondo la testimonianza di questi documenti, il portare spoglie animali si inscrive in una simbologia incontestabilmente pagana, che dipende da una doppia vocazione marziale e cultuale. L'etimologia del nome *Úlfheðinn/Wolfhetan* evoca direttamente queste pratiche, ben attestate nel contesto delle culture precristiane della *Völkerwanderung*.

Questa tradizione onomastica è apparsa sul continente, prima di diffondersi verso la penisola scandinava? G. Müller evoca a questo proposito le correnti culturali (*Kulturströmungen*) venute dal Sud, alle quali il mondo nordico si è trovato ben presto espo-

---

[23] L'assenza di ogni decorazione, così come i contorni angolosi della fascia runica, sembrano in effetti caratteristici di questo periodo.

[24] G. Müller, *Studien*, p. 213; id., "Zum Namen *Wolfhetan*", p. 210; G. Schramm, *Namenschatz und Dichtersprache*, 1957, p. 20.

[25] Per *Wolfhetan*, cf. E.F.J. Dronke (ed.), *Codex Diplomaticus Fuldensis*, 1962 (ristampa), n. 220 seg.; per *Wolf(h)etin*, cf. S. Herzberg-Fränkel (ed.), *MGH. Necrologia II*, 1904, pp. 21, 24 e 28; per altri riferimenti, cf. G. Müller, art. cit., p. 201. All'epoca carolingia, questo tipo di nome, di frequente portato da ecclesiastici – come *Hedenulf*, vescovo di Laon nel IX secolo (cf. E. Förstemann, *Altdeutsches Namenbuch. I*, 1901) – non designa evidentemente più dei guerrieri-belve.

sto[26]. Quest'argomento può sedurre, ma non sembra affatto decisivo. Niente vieta, in effetti, di attribuire all'antroponimo *Úlfheðinn* un'origine settentrionale, nel quadro di tradizioni comuni a diversi popoli germanici. Se le forme *Úlfheðinn* e *Wolfhetan* sono attestate solo in aree linguistiche ben precise[27], gli antroponimi forgiati su nomi di animali sono diffusi nella totalità del mondo germanico – in particolare i nomi che evocano il lupo e la sua pelliccia[28].

L'ipotesi di un uso precoce delle forme *úlfheðinn/Úlfheðinn* nell'antico Nord non può dunque essere esclusa, benché nessuna fonte precedente all'età dei Vichinghi fornisca una prova definitiva.

Confrontando i dati archeologici ed onomastici, B. Blaney[29] sostiene che l'impiego dell'antroponimo ha preceduto quello dell'appellativo. Le fonti nordiche non offrono alcuna certezza a questo proposito. In effetti, l'iscrizione runica di Igelsta non sembra affatto più antica della composizione dell'*Haraldskvæði*: il *futhark* recente non è apparso nelle regioni mediane della Svezia prima della fine del IX secolo, epoca che corrisponde per la Norvegia agli ultimi anni del re *Haraldr hárfagri*[30].

L'uso più o meno simultaneo dell'appellativo[31] e dell'antroponimo, negli ambiti norvegese e svedese, si spiega al massimo con l'esistenza di una tradizione comune, già antica: contrariamente a quello che propone Klaus von See[32], non può trattarsi di una "innovazione" letteraria, ispirata ai poeti scandinavi da modelli continentali.

Malgrado le incertezze sull'origine del nome, l'interpretazione

26 G. Müller, art. cit., p. 210-212.

27 L'uso del composto *Úlfheðinn/Wolfhetan* non è attestato in Frisia o nel dominio sassone.

28 G. Müller, *Studien*, pp. 4-10.

29 B. Blaney, *The Berserkr, his Origin and Development in Old Norse Literature*, 1972, p. 34.

30 Il punto di vista di G. Breen (*op. cit.*, p. 6), secondo il quale l'iscrizione della pietra di Igelsta sarebbe invece precedente alla composizione dell'*Haraldskvæði*, ci sembra dunque per lo meno contestabile.

31 A condizione di ammettere qui la datazione tradizionale dell'*Haraldskvæði*, le cui differenti strofe sono attribuite dalle fonti islandesi a poeti della fine del IX secolo.

32 K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", in *Edda, Saga, Skaldendichtung*, 1981, pp. 311-317.

etimologica e il significato del composto *úlf-heðinn* ("sopravveste [in pelle] di lupo", "pelliccia di lupo", *i.e.* "guerriero-lupo") non sollevano dunque alcuna difficoltà di fondamentale importanza. Non vale lo stesso per l'appellativo *berserkr*.

B. La controversia etimologica riguardo all'appellativo *berserkr*

Due interpretazioni divergenti, ciascuna delle quali basata su argomenti filologici solidi, si oppongono da più di un secolo attraverso la penna degli studiosi.

La prima ipotesi, impostasi fino alla metà del XIX secolo, associa al sostantivo maschile *serkr* ("*camicia*") l'aggettivo *berr* ("*nudo*"). Quest'ultimo appare in effetti nella costruzione di numerose forme composte. La seconda ipotesi, proposta nel 1860, identifica nella radice **ber* un antico etimo che designa l'orso. Questa teoria ha soppiantato la precedente per più di mezzo secolo, fino alla pubblicazione di un articolo di Erik Noreen, apparso nel 1932, nella rivista *Arkiv för nordisk filologi*. Questo studio, intitolato "*Ordet bärsärk*", produce nuovi argomenti in favore della prima soluzione. Da allora, la questione rimane controversa.

Prima di procedere all'esame critico delle due ipotesi, ricordiamo in primo luogo l'esistenza di qualche teoria erronea, formulata alla fine del XVII secolo dai pionieri della filologia nordica.

1) Le prime interpretazioni

Diverse interpretazioni etimologiche portano in effetti a vicoli ciechi. Tre fra queste utilizzano in particolare l'elemento finale *-yrkja*: si tratta delle forme *berjask-yrkja*, *berds-yrkja* e *berse-yrkja*[33].

---

[33] Non ci attarderemo qui sull'ipotesi di Finnur Magnússon (citata da Sveinbjörn Egilsson, *Lexicon Poeticum*, 1860, p. 51), che accostava il norreno *berserkr* ad una forma "persiana" *bezerk* / *bezrek*, che significa "*grandis, magnus*". Con quest'interpretazione bisogna evocare le grafie errate date da alcuni manoscritti islandesi: citando la strofa 8 dell'*Haraldskvæði*, la *Flateyjarbók* dà la lezione *besserk[ir]* (cf. lo *Haralds Þáttr hárfagra*, nel *Flateyjarbók*, I, p. 572; si farà riferimento anche all'ed. *facsimile* di Finnur Jónsson, *Flateyjarbók. Co-*

L'etimologia *berjask-yrkja* presuppone una contrazione assai improbabile del medio-passivo *berjask* (lat. *pugnare*) e del verbo *yrkja* (ingl. *to work*) – combinazione che non si presta ad alcuna traduzione letterale. Quest'interpretazione, menzionata da Olaus Verelius nella prima edizione della *Hervarar saga*, viene presentata come un'alternativa all'ipotesi dei guerrieri "senza armatura" (*brynjulausir*): "*Dicuntur autem berserki, quod brynio-lausier, h. e. sine lorica fuerint, vel â* berias & yrkia *q. bersyrker; quod semper ad pugnas prompti fuerint*"[34]. Mancante di ogni rigore filologico, la proposta di Verelius viene tuttavia presa in considerazione da Jacobus Reenhielm[35], Erich Ramelius[36], Olof Dalin[37] e Johan Ihre[38].

L'etimologia *berds-yrkja* appare nel 1769 nel *Glossarium Suiogothicum* di Johan Ihre. L'elemento **berd-*, che l'autore traduce con "*pugna*"[39], non è attestato nella letteratura norrena. Il lessicografo svedese ha senza dubbio fatto riferimento all'a.isl. *bardagi* ("combattimento")[40]. Anche qui l'elemento *-yrkja* non si integra in maniera soddisfacente nella formazione del composto.

---

dex Flateyensis: Ms. No. 1005 fol.). Come è stato ben notato da G. Breen (*op. cit.*, p. 7), altre grafie erronee della stessa parola compaiono altrove nei poemi più recenti (*Grettisrímur* e *Griplur*, in Finnur Jónsson [ed.], *Rímnasafn*, I, 1905, pp. 71 e 366).

34 Olaus Verelius (ed.), *Hervarar saga*, 1672, p. 36; cf. anche, dello stesso, l'edizione della *Gautreks saga* (*Gothrici et Rolfi westrogothiæ regum Historia*, 1664, p. 98), e l'*Index lingvæ veteris scytho-scandicæ sive gothicæ*, 1691, p. 33.

35 J.J. Reenhielm (ed.), *Sagan af Þorsteine Wijkings Syne*, in Olof Rudbeck et al. (eds.), *Ketilli Hængii et Grimonis Hirsutigenæ patris et filii Historia*, II, Uppsala, 1697, pp. 48-49.

36 E. Ramelius, *Berserkus furorque berserkicus*, 1725, pp. 3 e 5.

37 Ol. Dalin, *Svea Rikes Historia*, 1747-1762, vol. 1, pp. 259-60, n. 1.

38 J. Ihre, *Glossarium Suiogothicum*, 1769, I, p. 172.

39 J. Ihre, *op. cit.*, p. 172: "(...) *si modo* berd *vel* bard *pro pugna acceptum auctoritate vetustatis niteretur*".

40 G. Breen (*op. cit.*, p. 11) accosta anche la falsa etimologia "*bard*" dell'a.isl. *barði*. Questo termine figura in effetti in una delle *þulur* dell'*Edda* fra gli appellativi poetici dello "scudo". Si tratta tuttavia di un'accezione metaforica assai rara: nella prosa norrena, il termine *barði* designa di solito una nave da guerra dotata di una prua rinforzata (*ONP*, II, p. 43; R. Cleasby, *IED*, p. 52; il norreno *barð* designa in particolare la prua di una nave). G. Breen ci tiene inol-

L'etimologia *berse-yrkja*, suggerita nel 1712 da H. Spegel[41] prima di essere ripresa nel *Glossarium Suiogothicum*[42], prefigura una delle due interpretazioni che si imporranno in seguito: stabilisce in effetti un rapporto con il nome dell'orso (cf. la forma diminutiva *bersi*, attestata come appellativo e come antroponimo)[43]. Ciononondimeno, l'impiego del verbo *-yrkja* non è convincente, in questo caso come nel precedente.

Il *Glossarium* di Johan Ihre fa anche riferimento ad una quarta etimologia, ispirata ad una nota manoscritta di Lars Neogard[44]. Quest'interpretazione per lo meno fantasiosa accosta la parola *berserkr* ad una forma *berr-sorkr*, totalmente ipotetica. In dialetto gotlandese, *sorkr* designa un "ragazzo", donde il commento di Johan Ihre: "*Si hoc adoptas* Berserkr, *nil aliud erit, quam juvenis bellator*"[45]. Il primo elemento (*berr-*) sembra qui corrispondere all'aggettivo norreno *berr*, che significa "*nudo*" o "*scoperto*" – conformemente all'etimologia proposta a partire dal XVII secolo dall'Islandese Guðmundur Andrésson (Gudmundus Andreæ).

2) L'interpretazione "classica" a partire dall'aggettivo berr- (nudus)

Nel suo *Lexicon Islandicum*, Guðmundur definisce in effetti il *berserkr* come un guerriero senza corazza: "*Miles qui sine armis, lorica Galea, &c. pugnat, à* Ber / *nudus, &* serk, *indusio*"[46] – im-

---

tre ad accostare il norreno *barði* al latino *barditus*. Questo vocabolo appare in diversi manoscritti della *Germania* (cap. III), dove si applica al grido di guerra lanciato dai Germani, che urlavano contro l'orlo dello scudo. Alcune copie del testo producono tuttavia lezioni divergenti, fra le quali appare la parola *bar(r)itus* (letteralmente "barrito"). Nella penna degli storici latini, quest'ultimi termine designa spesso un grido di guerra (cf. Ammiano Marcellino, XVI. XII, 43; XXI. XIII, 15; XXXI. VII, 11; Vegetius, *Epitoma rei militaris*, III. 18). G. Breen ci sembra dunque attribuire a Johan Ihre un'ingegnosità eccessiva.

[41] H. Spegel, *Glossarium Sveo-Gothicum*, 1712, p. 34.

[42] J. Ihre, *op. cit.*, I, p. 172.

[43] Se Spegel dà una traduzione corretta del diminutivo *berse*, Ihre lo identifica stranamente con il latino *lupus*.

[44] L. Neogard, *Gautau-Minning*, manoscritto conservato ad Uppsala, Universitets Bibliothek, Ihreska Handskriftssamlingen.

[45] J. Ihre, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.

[46] Gudmundus Andreæ, *Lexicon Islandicum*, 1683. L'opera è stata pubblicata da Resenius, circa trent'anni dopo la morte del suo autore (nel 1654).

magine che figura anche nella penna di uno dei più celebri eruditi del Nord, Arngrímur Jónsson (1568-1648)[47].

Verelius – l'abbiamo visto – accosta il composto *berserkr* all'agg. *brynjulauss*, che significa "*senza corazza*", "*sprovvisto di armatura*" – interpretazione basata sul testo dell'*Ynglinga saga* (cap. VI).

Nel saggio *De Berserkis & furore berserkico*, pubblicato nel 1773 fra le appendici dell'edizione arnamagneana della *Kristni saga*[48], Jon Erichsen[49] accetta la seguente etimologia (p. 163): "*a* ber *nudus*, & serkr, *propie indusium, sed poëticè lorica, quad hominem loricâ non indutum significat*". L'autore fa inoltre allusione alla forma *berbrynjaðr*, utilizzata in particolare nella *Svarfdœla saga* (cap. XV). Si tratta tuttavia di un participio (peraltro abbastanza raro), e non di un appellativo.

Secondo Erichsen, il significato del nome *berserkr* si spiega con il costume consistente nel gettare il proprio scudo, o nello sbarazzarsi di ogni protezione del corpo prima di lanciarsi nella mischia.

Senza dubbio i guerrieri-belve – che fossero ricoperti da spoglie animali o meno – disdegnavano di utilizzare alcuni equipaggiamenti difensivi nell'esaltazione del combattimento. Quest'uso, attestato a più riprese nelle fonti norrene, non è proprio solo dei *berserkir*: secondo il racconto di Snorri Sturluson, basato su strofe scaldiche più antiche, diversi sovrani cristiani di Norvegia si sono dati a questa pratica sul campo di battaglia[50].

---

[47] Jakob Benediktsson (ed.), *Arngrimi Jonae Opera Latine conscripta*, I, 1950, p. 459.

[48] *Kristni-saga, Sive Historia Religionis Christianæ in Islandiam introductæ*, 1773, pp. 142-163.

[49] Si tratta dell'Islandese *Jón Eiríksson* (1728-1787), il cui nome viene generalmente citato nella sua forma danese.

[50] Non possiamo non pensare qui alla quarta strofa degli *Hákonarmál*, nella quale lo scaldo Eyvindr Skáldaspillir descrive il re Hákon il Buono che si spoglia della sua armatura prima della battaglia di Storð (verso 961): "*Hrauðsk ór hervǫðum, / hratt á vǫll brynju / vísi verðungar, / áðr til vígs tæki* [...]". Questa strofa viene citata da Snorri Sturluson nella *Hákonar góða saga* (cap. XXX, *HSS* I, p. 212; "*Si spogliò della sua armatura, / Sulla piana gettò la sua corazza, / Il capo dei guerrieri, / Prima di combattere* [...]", trad. di F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 194). L'episodio illustra perfettamente il comportamento marziale al quale fa allusione Jon Erichsen. Tuttavia, non si tratta affatto qui di *berserksgangr*: il re Hákon, marcato dalla formazione

In qualche saga islandese, l'aggettivo *hlíf(ð)arlauss* (letteralmente "*senza protezione*", cioè "*senza arma difensiva*"; dal fem. *hlífð*, "*protezione, difesa*") si applica in effetti ad alcuni *berserkir*. Tuttavia, queste opere appartengono per lo più al genere delle "*saghe leggendarie*" (*fornaldarsögur*)[51]. Non possiamo basarci esclusivamente su queste testimonianze, tenuto conto della loro dubbia storicità.

La reputazione di invulnerabilità associata ai *berserkir* in numerosi testi medievali[52] ha probabilmente rinforzato la convinzione degli eruditi del XVII secolo: simili combattenti, insensibili ai morsi del freddo e del fuoco (cf. la formula *hvártki eldr né járn orti á þá*), non provavano affatto il bisogno di utilizzare una cotta di maglia.

Inoltre, la tradizione antica attribuisce ai Germani come ai Celti l'uso di combattere *nudis corporibus*[53]. Non senza affinità con il *furor teutonicus*, anche questa pratica non ha mancato di essere messa in relazione con il *berserksgangr* (letteralmente "marcia di *berserkr*", *i.e.* "furore di *berserkr*")[54].

---

cristiana ricevuta alla corte d'Inghilterra, non è un guerriero-belva. Notiamo anche i fatti simili riferiti da Snorri a proposito dei re Magnus il Buono (*Magnúss saga góða*, cap. XXVIII) e Harald il Severo (*Haralds saga sigurðarsonar*, cap. XVI e XVII).

[51] In particolare *Hrólfssaga Gautrekssonar* (cap. XX), *Gǫngu-Hrólfs saga* (cap. XVII), *Gunnlaugssaga Ormstungu* (cap. VII).

[52] Cf. in particolare *Ynglinga saga*, cap. VI: "*þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá*" ("*uccidevano gli altri, ma né il fuoco né il ferro facevano loro del male. Questo veniva chiamato il furore dei guerrieri-belve*", trad. F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 60). Per altri riferimenti, cf. in particolare I.M. Boberg, *Motif-Index of Early Icelandic Literature*, 1966, p. 124 (F610.3, *Invulnerable berserk*), G. Breen, *op. cit.*, pp. 53 seg., Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki", 2001, p. 334. Esamineremo *infra* (cap. VII) il tema dell'invulnerabilità attribuita ai guerrieri-belve.

[53] Utilizziamo qui la formula di Tacito (*St.* II, 22). Questi in effetti ci racconta, a proposito delle coorti germaniche di Vitellio, che combattevano "*more patrio nudis corporibus*".

[54] Ancora recentemente, quest'ipotesi è stata presa in considerazione da M.P. Speidel, "Berserks: A History of Indo-European 'Mad Warriors'", 2002, pp. 253-290: non esitando ad utilizzare il termine *berserk* al di fuori del contesto scandinavo, l'autore procede ad accostamenti audaci al fine di esaminare le differenti manifestazioni dell'ebrezza nel combattimento nel mondo indo-europeo.

Tuttavia, il riferimento all'aggettivo *berr* implica soprattutto, per i partigiani di questa etimologia, la nozione di un combattente senza armatura. A seconda dei casi, il nome maschile *serkr* viene interpretato sia in senso metaforico (*serkr* = "armatura"; *berserkr* = "senza-armatura")[55], sia in senso letterale (*serkr* = "camicia"; *berserkr* = "nudo-camicia", *i.e.* "vestito solamente di una camicia"). Nel primo caso, *berr* assume un senso privativo, e la costruzione ottenuta dall'associazione dei due elementi può essere confrontata con le forme *ber-brynjaðr* (part. pass. o agg., "*senza-corazza*")[56] o *ber-skjaldaðr* (agg., "*senza-scudo*")[57]. Questi termini sono di uso relativamente raro nella letteratura norrena. Nel secondo caso, l'appellativo *berserkr* può essere confrontato con l'agg. *ber-kyrtlaðr* (letteralmente "tunica nuda", cioè "*vestito semplicemente di una tunica*")[58], il che porta a stabilire un parallelo con forme aggettivali abbastanza frequenti, come *ber-beinn* ("nudo-gambe"), *ber-fættr* ("*nudo-piedi*"), *ber-hendr* ("mani nude"), *ber-hǫfði* ("nudo-testa"), *ber-leggr* ("nudo-gambe")[5]. Le due interpretazioni portano naturalmente alla stessa immagine. Rudolph Keyser nota peraltro a proposito dei *berserkir*: "*I Striden fore de frem brynjeløse, i den bare Serk, eller Kjortel, deraf udentvivl deres Navn*"[60]. Come che sia, la definizione del *berserkr* come "*guerriero senza armatura*" ha convinto numerosi studiosi[61], dal XVII seco-

---

[55] Sull'uso metaforico di *serkr* nella poesia scaldica (*kenning* per designare un'"armatura"), cf. in particolare Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 1931, p. 490.

[56] Su quest'aggettivo, la cui traduzione non è certa (cf. *ONP*, tomo 2, p. 226, che dà, a seconda dei contesti, "*armed only in a coat of mail*", o "*without armour*"), cf. in particolare Jónas Kristjánsson (ed.), *Eyrfirðinga sǫgur*, *ÍF* IX, 1956, p. 161, nota 2. All'infuori della *Svarfdæla saga*, la parola appare anche nella *Guðmundar saga byskups* (ed. Stefán Karlsson, I, 1983, p. 227).

[57] Cf. *Njáls saga*, cap. LXIII.

[58] Cf. Ólaf Halldórsson (ed.), *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. I, 1958, p. 361 (cf. anche *ONP*, II, p. 247).

[59] Per i riferimenti riguardanti questi aggettivi, cf. R. Cleasby, *IED*, pp. 60 seg., e *ONP*, II, pp. 225 seg.

[60] R. Keyser, *Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen*, 1847, p. 126. E. Noreen condivide quest'opinione nel suo articolo "Ordet bärsärk", 1932, p. 253.

[61] Cf. in particolare Guðmundur Magnússon, nella prima edizione arnamagneana dei poemi eddici (*Edda Sæmundar*..., Copenhagen, 1787 seg., I, p. 435),

lo fino alla pubblicazione del *Lexicon poëticum* di Sveinbjörn Egilsson, nel 1860.

*3) L'etimo *ber- (orso) e l'interpretazione di Sveinbjörn Egilsson*

Rompendo con l'interpretazione etimologica tradizionale dell'appellativo *berserkr*, Sveinbjörn Egilsson propose di stabilire l'origine di questo composto a partire da una forma arcaica del nome dell'orso: "*a* berr *v(el)* bera, *ursus, ursa, et* serkr, *tuniqua, vestis*"[62]. Quest'ipotesi, subito ripresa da Guðbrandur Vigfusson[63] e Th. Wisén[64], conobbe abbastanza in fretta il successo[65]. Nel primo tomo del suo grande dizionario norreno pubblicato a partire dal 1886, J. Fritzner[66] definisce il *berserkr* un guerriero "*klædt i björneskind, af* ber *og* serkr".

L'interpretazione basata sull'etimo **ber-* (*ursus*) si sottrae al principale rimprovero indirizzato all'ipotesi precedente, che associa la costruzione di un appellativo all'uso di una forma aggettivale (*berr/nudus*). Tuttavia, sorge un'altra difficoltà: da un'epoca abbastanza lontana, il nome norreno dell'orso è *bjǫrn* (cf. isl. e sved. *björn*, dan. e norv. *bjørn*). L'elemento **ber-* non è attestato nelle lingue nordiche antiche come *simplex*, sotto la forma **berr* ricostruita dall'autore del *Lexicon poëticum*. Inoltre, il riferimento all'appellativo femminile *bera*, che designa un'orsa, non permette di spiegare direttamente la formazione del maschile *ber-serkr*.

Il femminile *bera* sembra tuttavia confermare l'esistenza di un etimo **ber-* (*ursus*), più antico del norreno *bjǫrn*. Queste due forme corrispondono a radici proto-germaniche concorrenti, che designano l'orso[67]: **beran-* da una parte (tema in *n-*), e **ber(a)nu-*

Björn Haldórsson (*Lexicon islandico-latino-danicum*, Copenhagen, 1814), N.M. Petersen (*Historiske Fortoellinger om Islændernes Færd hjemme og ude*, 1839, I, pp. 295-99, "Om Berserkr og Berserksgang"). Björn Haldórsson dà effettivamente la seguente definizione: "*indusio tantum non lorica indutus*, uden Brynie, Panser, blot i Underklæder").

[62] Sveinbjörn Egilsson, *op. cit.*, p. 51.

[63] R. Cleasby e Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, 1874.

[64] In N. Linder (ed.), *Nordisk Familjebok*, II, Stoccolma, 1877.

[65] Cf. i riferimenti citati in E. Noreen, art. cit., pp. 249-51.

[66] J. Fritzner, *Ordbog*, p. 45.

[67] La radice indo-europea che designa l'orso (**ṛksos* o **ṛksos*, cf. Pokorny, *In-*

dall'altra (tema in *u*-)[68]. La prima di queste due forme si è imposta nella maggior parte delle lingue germaniche, ad eccezione dell'ambito nordico, dove domina la seconda. Mentre **beran-* dà l'anglo-sassone *bera*, o anche l'a.a.ted. *bero* (ted. *Bär*), la forma **ber(a)nu-* porta per frattura[69] all'anglo-sassone *beorn*[70], o al norreno *bjǫrn*.

La forma *bjǫrn* è senza dubbio apparsa abbastanza presto. L'ipotesi di Sveinbjörn Egillson implica dunque una data di formazione precoce dell'appellativo *ber-serkr*[71]. È impossibile avanzare

---

dogermanisches etymologisches Wörterbuch I, 1959-1969, p. 875), che appare in particolare nel latino *ursus*, nel sanscrito *Ṛkṣa*, nel greco ἄρκ(τ)ος o nel gallese *Artos* (G. Müller, *Studien*, p. 10), non sembra essersi mantenuta a lungo nelle lingue germaniche, dove l'animale è designato in base al suo colore: il "*bruno*" (ie. **bhero*). Questo particolarismo sembra rivelare un tabù, che si spiega probabilmente con il ruolo eminente riservato all'orso nelle credenze e nei culti arcaici del Nord. Il nome scandinavo *Yrsa* (nome della madre del legendario re di Danimarca *Hrólfr kraki*) è stato tuttavia accostato all'archetipo indo-europeo del nome dell'orso attraverso l'intermediazione di una forma germanica **ursjōn* (F.R. Schröder, *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXXVIII, 1957, p. 204; cf. anche R. Much, *Festschrift für H. Hirt*, 1936, II, p. 550; dello stesso, *Anzeiger für deutsches Altertum*, XXXVII, 1915-1917, p. 68). Per altre interpretazioni, cf. in particolare A. Olrik, *Danmarks heltedigtning*, 1903, I, pp. 149 seg.; G. Müller, *op. cit.*, p. 18; J. de Vries, *AeW*, p. 679.

68 Si osserva un fenomeno simile con le due forme proto-germaniche del nome dell'aquila: **aran-* da una parte (cf. a.a.ted./a.sl. *aro*, norreno *ari*), e **ar(a)nu-* dall'altra (cf. a.isl. *ǫrn*, a.a.ted. *arn*, a.ingl. *earn*, etc.). Cf. in particolare G. Müller, *Studien*, p. 35.

69 Dittongazione dell'-*e* in -*iǫ* sotto l'influenza di -*a* o -*u*: **bernu > *beurnu > *beurn > biǫrn*. La radice **ber-* ha subito talvolta la stessa evoluzione, dando allora la forma *bjar-* (cf. l'antroponimo *Bjari*). Alcuni fattori fonetici, come l'analogia, possono impedire la frattura, o introdurla in maniera inattesa, donde l'apparizione di forme concorrenti: *berg/bjarg*, *fell/fjall* (A. Noreen, *Altisländische und altnorwegische Grammatik*, 1923).

70 La coesistenza delle parole *bera* e *beorn* nel vocabolario anglo-sassone rende ancor più verosimile la presenza delle forme parallele **ber-/bjǫrn* nel mondo scandinavo. Notiamo tuttavia che la forma anglo-sassone *beorn*, anch'essa basata sulla radice **ber(a)nu-*, ha smesso di applicarsi al nome dell'orso: quest'ultimo è attestato sotto la forma *bera* (che deriva dalla radice **beran*). *Beorn* designa al contrario il "*guerriero*" (G. Müller, *Studien*, pp. 11 e 12). Alcuni riferimenti animali hanno grande importanza nella simbologia marziale e religiosa del mondo nordico, come ha dimostrato in particolare H. Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 1965.

71 O. Höfler, "Berserker", *RGA*, II, 1976, p. 303; G. Müller, *Studien*, p. 222-23.

una datazione più precisa basandosi sulla presenza dell'elemento *serkr* – dato che l'origine di questo termine non è stabilita con chiarezza[72].

Tuttavia, la genesi dell'appellativo *berserkr* rimanda probabilmente al periodo del proto-nordico piuttosto che a quello del proto-germanico, giacché la forma norrena *ber-serkr* non esiste nelle altre lingue germaniche antiche.

Diverso è il caso del nome *Úlfheðinn* – come testimoniato nell'ambito francone dall'esistenza del nome di persona *Wolfhetan*. Tuttavia, quest'ultimo non è attestato come appellativo, a differenza del norreno *úlfheðinn*. Notiamo anche l'esistenza di un antroponimo *Bjarnheðinn*[73] la cui composizione, comparabile a quella di *Úlfheðinn*, utilizza questa volta il nome dell'orso.

---

[72] Cf. Ásgeir Blöndal Magnússon, *Íslensk orðsifjabók*, 1989, p. 806, e J. de Vries, *AeW*, p. 471: "*die Geschichte des Wortes ist nicht volkommen klar*". Alcuni autori considerano questo sostantivo un prestito dall'antico slavo *sraka*, *sraky* (cf. F. Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, 1886, p. 316; F. Solmsen, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXII, 1893, p. 275) o dal russo *sorok* (cf. H. Pedersen, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXIX, 1906, p. 370). H. Falk e A. Torp (*Ordbog over det norske og det danske sprog*, 1903, p. 153), invece, attribuiscono al vocabolo slavo un'origine germanica. Questo derivava da una radice indo-europea **ser* (presente nel sanscrito *sráj-*, "annodare"; cf. K. Schneider, *ZfdAdL*, LXVI, 1939, p. 252). L'ipotesi difesa più di frequente rimane nondimeno quella di un prestito dal latino *serica* ("[vestito di] seta"), attraverso il latino tardo *sarcia* (cf. V. Brøndal, *Substrater og laan i romansk og germansk. Studier i lyd- og ordhistorie*, 1917, p. 182; E. Fraenkel, *Indogermanische Forschungen*, LII, 1934, p. 293; F. Holthausen, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwestnordischen*, 1948, p. 240; Alexander Jóhanesson, *Isländisches etymologisches Wörterbuch*, 1951-1956, p. 786-787; E.R. Anderson, "*The Etymology of OE* serc, syrce, syric, *ON* serkr", *Neophilologus*, LXXIV, 1990, pp. 635-636; V. Orel, *A Handbook of germanic etymology*, 2003, p. 319). Se si accetta questa teoria, il termine deve essere passato nell'uso di diversi popoli germanici prima del VI secolo: secondo la testimonianza di Procopio (*Storia delle guerre*, IV, VI), i Vandali portano in quest'epoca un abito che essi stessi designano con il nome Σηρική. Il norreno *serkr* in ogni caso è attestato nella poesia scaldica a partire dal IX secolo – in particolare nell'*Haraldskvæði* (con il composto *ber-serkr* alle strofe 8 e 20, ma anche con la locuzione *serkir hringofnir* alla strofa 19; per altri riferimenti, cf. Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 1931, p.490). Sul tipo di abbigliamento al quale rinvia questo termine, cf. H. Falk, *op. cit.*, pp. 140 seg.

[73] E.H. Lind, *Norsk-isländska dopnamn*, 1905-1915, col. 1049-51.

Se ammettiamo la presenza dell'etimo **ber-* (*ursus*) nella parola *ber-serkr*, le forme *ber-serkir* e *úlf-heðnar* si rivelano sorprendentemente simmetriche: designano entrambe dei personaggi rivestiti di spoglie animali.

Tuttavia, il termine *berserkr* non sembra aver sempre conservato questo senso primo: nel XIII secolo, i *sagnamenn* islandesi non sono più in grado di riconoscere l'elemento **ber-*, che confondono con l'aggettivo *berr* (*nudus*). Snorri Sturluson attribuisce la pratica del *berserksgangr* a dei guerrieri "senza corazza" (*brynjulausir*). È difficile determinare l'epoca in cui si è prodotta questa evoluzione semantica.

Il ricordo dell'etimologia originaria sembra ancora presente nell'arte scaldica del IX secolo. Una delle strofe dell'*Haraldskvæði* evoca in maniera sorprendente i "grugniti" e le "urla" emesse dai guerrieri-belve: "*grenjuðu berserkir,* (...) / *emjuðu ulfheðnar*". La giustapposizione delle due formule produce un effetto fra i più felici se si suppone – attraverso l'uso del composto *berserkr* – un'allusione al nome arcaico dell'orso. Questo procedimento stilistico non contraddice affatto l'ipotesi di un impiego meno preciso della parola nella lingua corrente. Al tempo del re Harald Bella Chioma, l'appellativo *berserkr* non designa più solamente i combattenti equipaggiati con una pelle d'orso, ma si applica all'insieme dei guerrieri-belve – come attestato dalla strofa 21 dell'*Haraldskvæði*, in cui i *berserkir* sono evocati in questi termini: *Úlfheðnar þeir heita* ("*sono chiamati* úlfheðnar"; cf. anche *Vatnsdœla saga*, cap. IX: *þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir*, "*quei guerrieri-belve, che erano chiamati* úlfheðnar")[74].

La traccia di un uso relativamente tardo della radice **ber-* (*ursus*) si è mantenuta anche nel vocabolario della poesia eddica, come testimoniato dalla presenza dell'aggettivo *berharðr* e del sostantivo *berfjall*. Il primo termine è attestato nell'*Atlakviða* (str. 38, v. 7)[75], il secondo nella *Vǫlundarkviða* (str. 10, v. 1)[76]. Queste due opere, integrate nel XIII secolo nella compilazione del *Codex Re-*

---

[74] Su queste due fonti, cf. *infra* (cap. III per l'*Haraldskvæði* e cap. IV per la *Vatnsdœla saga*).

[75] H. Kuhn (ed.), *Edda. Die Lieder des Codex Regius*, 1983, p. 246.

[76] Id., p. 118.

gius, sono state probabilmente composte alla fine del IX secolo. Sono dunque contemporanee delle prime fonti scaldiche relative ai guerrieri-belve (in particolare dell'*Haraldskvæði*). Se il senso dell'aggettivo *berharðr*, che costituisce peraltro un *hapax legomenon*, è abbastanza chiaro ("*duro* [i.e. *potente*] *come un orso*"), quello del nome *berfjall* è talvolta discusso: può essere tradotto con "*pelle d'orso*" (da **ber-/ursus* e *fjall, fell/pellis*)[77], ma possiede in islandese moderno il senso di "*collina rocciosa*" (letteralmente "*monte denudato*", da *berr/nudus* e *fjall, fell/mons*)[78]. Ciononondimeno, nel contesto della *Vǫlundarkviða*, la prima soluzione sembra logicamente imporsi[79]. L'etimologia dell'appellativo *berharðr* rivela un'analogia evidente con quella dell'antroponimo germanico *Bernhard*. Non sembra necessario, tuttavia, supporre un'influsso continentale sul vocabolario scandinavo[80]: il repertorio onomastico norreno fornisce altri esempi che illustrano l'uso dell'etimo **ber-/ursus*.

L'epigrafia runica conferma l'esistenza della radice **ber-* ad uno stadio antico delle lingue nordiche: l'iscrizione runica di Kragehul (DR 195), che figura su un manico di coltello in legno datato al VI secolo, contiene con tutta verosimiglianza il nome di persona *Bera*. Seguendo le interpretazioni, la parola deve essere letta come *simplex*, oppure all'interno di una forma composta "[...]**umabera**"[81].

A fianco del femminile *Bera* – utilizzato sia da solo[82], sia associato ad altri elementi (*Ásbera, Hábera, Hallbera, Þórbera*, etc.)[83] – ap-

---

[77] R. Cleasby, *IED*, p. 60. In sostegno dell'interpretazione *fjall, fell/pellis*, cf. in particolare il verbo *fjalla*, "*ricoprire, vestire di pelle*", o l'agg. *bláfjallaðr*, "*di color nero*", epiteto del corvo in una strofa dello scaldo Hrómundr halti (*Skjaldedigtning*. A 1, p. 95; B 1, p. 90).

[78] R. Cleasby, *IED*, p. 60.

[79] K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði", art. cit., p. 315. Anche B. Hesselman, *Omljud och brytning i de nordiska språken*, 1945, p. 79.

[80] Come fa K. von See, *id.*

[81] G. Müller, *Studien*, p. 12, n. 35. L'iscrizione di Kragehul fornisce una testimonianza molto più affidabile dell'assai ipotetico **biari** della pietra di Rök (ÖG 136, inizio del IX secolo), la cui lettura è sempre assai contestata (cf. in particolare G. Breen, *op. cit.*, p. 18, nota 97).

[82] E.H. Lind, *op. cit.*, p 122; O. Rygh, *Gamle personnavne i norske stedsnavne*, 1901, p. 33.

[83] G. Müller, *Studien*, p. 17; E.H. Lind, *op. cit.*, pp. 63, 436, 455, 1143. In a.a.ted., questo tipo di composto è altrettanto ben attestato, con la finale *-birin, -pirin* (G. Müller, *Studien*, p. 17; E. Förstemann, *op. cit.*, I, pp. 259 seg.).

paiono anche i nomi *Bersi* e *Bessi*[84]. Anche questi due antroponimi maschili, costruiti con il suffisso diminutivo *s*-, sono utilizzati come appellativi nelle fonti norrene, e designano l'orso[85]. I diminutivi maschili derivano raramente da un nome di persona femminile: bisogna dunque, all'origine di queste due forme, supporre l'esistenza di un maschile **beri* (cf. anche gli antroponimi a.dan. *Biari*[86] e *Beri*[87], a.sved. *Berse* e *Besse*[88], a.sved.run. **biarkiʀ**[89], etc.)[90]. L'esistenza di toponimi molto antichi, come il danese *Biærkelev*[91], conferma il carattere arcaico delle forme diminutive in *k*- (norreno *Biarki*[92] e *Berki*, o a.dan./a.sved. *Biærke*). Tutti questi dati attestano l'esistenza di un etimo **ber*-, che non sembrerebbe aberrante integrare al composto *ber-serkr*.

Al di là di queste argomentazioni di ordine strettamente etimologico, la descrizione delle crisi di furore attribuite ai guerrieri-belve in alcune fonti norrene illustra le affinità di questi personaggi con il comportamento delle bestie selvagge (cf. in particolare *Ynglinga saga*, cap. VI). Nel seguito del nostro studio, esamineremo anche qualche genealogia di *berserkir*, i cui lignaggi si distinguono per una successione di antroponimi che comportano numerosi nomi di animali (cf. *infra*, cap. VII). Nello stesso contesto, il vo-

---

84 E.H. Lind, *op. cit.*, pp. 132 seg.; id., *Supplementband*, 1931, pp. 163-68; E. Björkman, *Nordische Personennamen in England*, 1910, p. 27; G. Müller, *Studien*, pp. 224-30.

85 *ONP*, tomo 2, p. 260; R. Cleasby, *IED*, p. 61.

86 E.H. Lind, *op. cit.*, p. 135; G. Knudsen et al., *Danmarks gamle personnavne*, I.1, 1936-1940, p. 122.

87 Id., p. 112.

88 M. Lundgren et al., *Svenska personnamn från medeltiden*, 1892-1934, p. 28.

89 L. Jacobsen e E. Moltke, *Danmarks runeindskrifter*, p. 636.

90 Per altri riferimenti, cf. G. Müller, *Studien*, pp. 12-13.

91 G. Knudsen et al., *op. cit.*, V, p. 178; cf. G. Müller, *Studien*, p. 226 e G. Breen, *op. cit.*, p. 18.

92 Nella letteratura medievale, il diminutivo *biarki*, associato alla figura dell'eroe *Bǫðvar*, figlio di *Bjǫrn* e *Bera*, rimanda probabilmente alle strane origini di questo personaggio: come suo padre, che fu trasformato un tempo in orso, *Bǫðvar* ha la facolta di apparire sotto una forma animale. Riferita nella *Hrólfs saga kraka*, questa leggenda poggia palesemente su una tradizione più antica: nella versione di cui disponiamo, il senso primo del *cognomen "biarki"* sembra sfuggire al redattore della saga, che non fa alcuna allusione a questo proposito (cf. Müller, *Studien*, p. 227).

cabolario norreno relativo alla nozione di metamorfosi appare a diverse riprese.

Certo, i riferimenti espliciti alla simbologia animale dei *berserkir* rimangono abbastanza rari nelle saghe islandesi. Bisogna tuttavia tenere a mente che questi testi, nettamente posteriori all'epoca dei Vichinghi, non permettono sempre di comprendere la natura delle credenze e delle pratiche religiose sulle quali verte – almeno all'origine – il fenomeno dei guerrieri-belve. I ritrovamenti archeologici (guaina di Gutenstein, frammento di bronzo di Obrigheim, matrici di Torslunda, etc.), spesso più antichi, forniscono su questo punto una testimonianza più eloquente. L'insieme di questi documenti spinge ad approvare l'interpretazione etimologica proposta da Sveinbjörn Egilsson. Tuttavia, quest'ipotesi ha trovato diversi detrattori, fra i quali in prima linea figura lo svedese E. Noreen, determinato a riportare in voga l'antica etimologia basata sull'agg. *berr* (*nudus*)[93].

4) La controversia

Noreen contesta l'interpretazione *berserk*/"*camicia d'orso*" (sved. *björnsärk* o "*björnskjorta*") per due ragioni principali: quest'ipotesi gli sembra fragile sul piano etimologico, e poco realistica sul piano materiale[94].

Il primo argomento è dunque di ordine filologico. Noreen sottolinea prima di tutto la rarità delle occorrenze dell'etimo **ber-* (*ursus*).

Rifiuta di stabilire un parallelo tra le morfologie dei vocaboli *úlfheðinn* e *berserkr*. Secondo lui, quest'approccio porta necessariamente a considerare il composto *ber-serkr* ("camicia d'orso", sved. "*björn-skjorta*") una forma ellittica, derivata da una costruzione più completa ("camicia-[in pelle]-d'orso", a.isl. **ber-*[*skinn*]*-serkr*, sved. "*björn*[*skinns*]*skjorta*"). Ora, l'esistenza di un tale composto non è attestata nella lingua norrena.

Il secondo argomento poggia su considerazioni di ordine pratico. Noreen giudica assai improbabile l'impiego di pellicce d'orso

---

[93] E. Noreen, art. cit., p. 254: "*den gamla etymolgien är den rätta*". Questa posizione è stata difesa anche da H. Kuhn (cf. *infra*).

[94] Id., p. 251: "*formellt osäker och sakligt icke övertygande*".

da parte dei guerrieri-belve ("*rasande*"): pelli di tal natura gli sembrano troppo "*spesse, pesanti e calde*"[95].

Tuttavia, pelli d'orso ostentate da combattenti di origine probabilmente germanica appaiono sui bassorilievi della colonna Traiana[96]. Queste rappresentazioni iconografiche si inscrivono di certo in un contesto storico distante dall'epoca dei Vichinghi; conferiscono ciononondimeno una certa verosimiglianza all'immagine del *berserkr* ricoperto di una pelliccia d'orso. Su questo punto, le riserve espresse da Erik Noreen possono dunque essere scartate.

Per quel che concerne l'interpretazione etimologica, il filologo svedese adotta l'ipotesi basata sull'uso dell'aggettivo *berr* (*nudus*): propone di considerare la parola *berserkr* un *bahuvrihi* (cf. *supra*), o di accostare la costruzione di quest'appellativo a quella dell'aggettivo *ber-beinn* (ingl. *bare-legged*). Notiamo tuttavia che l'appellativo *berserkr* non è mai attestato in un uso aggettivale – al massimo come *cognomen* giustapposto a diversi antroponimi[97].

Respingendo l'immagine del "guerriero-orso", Noreen sottolinea che l'etimologia proposta da Sveinbjörn Egilsson non contiene alcun riferimento esplicito alla nozione di metamorfosi: l'espressione "camicia d'orso" ("*björnskjorta*") non può designare un "uomo che assume la forma di un orso" ("*en man i björnhamn*"). Quest'osservazione non sembra pertinente, come dimostrato dall'esame del repertorio onomastico: diversi antroponimi germanici evocano il portare pellicce o maschere animali, senza esprimere direttamente l'idea di cambiamento di apparenza (cf. in particolare l'a.a.ted. *Wolfhroc*: nel senso principale un "[uomo che porta una] tunica di lupo", cioè un personaggio travestito da lupo)[98].

---

[95] Ibid., p. 252: "*tjockt, tungt och varmt*".

[96] Cf. M.P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors*, 2004.

[97] Cf. in particolare *Argrímr berserkr* nella *Hervarar saga*, *Eysteinn berserkr* nella *Víga-Glúms saga*, *Haga Hðaberserkr* e *Hildibrandr berserkr* nella *Heimskringla*, etc. Si osserva quest'uso anche in alcune fonti diplomatiche norvegesi, senza rapporto con la tradizione dei guerrieri-belve (cf. *infra*, cap. VII).

[98] Cf. G. Müller, *Zum Namen Wolfhetan*, pp. 202-204. Al contrario, la presenza dell'elemento *hamr* ("apparenza assunta durante una metamorfosi", "forma esteriore dell'anima") è attestato solo raramente nella formazione dei nomi di persona: il norreno *Úlfhamr* fornisce la sola occorrenza assolutamente certa. G. Müller propone di ricollegare alla stessa radice l'insieme dei nomi germanici imparentati con il norreno *Hemingr*. Esistono tuttavia etimologie divergenti (G. Müller, *Studien*, pp. 215 seg.).

Noreen, senza trascurare l'esistenza di legami con le credenze licantropiche (sved. "*varulvstro*"), preferisce tuttavia definire il *berserkr* un guerriero combattente "*in camicia semplice*" ("*i bara särken*"). Per illustrare il suo intento, l'autore menziona il gesto celebre del re Hakon il Buono, che si spoglia della sua armatura prima della battaglia di Storð. Questo riferimento non sembrerebbe del tutto probante: l'episodio immortalato dagli *Hákonarmál* non ci autorizza a considerare il sovrano norvegese un *berserkr*[99].

L'articolo di Erik Noreen si limita alle dimensioni filologiche della questione e non tiene alcun conto dei dati archeologici. L'autore interpreta in finale il *berserksgangr* come una forma di patologia isterica[100]. Approvando per l'essenziale le argomentazioni del Norvegese Fredrik Grøn[101], rifiuta espressamente di discutere le ipotesi formulate da Lily Weiser a proposito degli aspetti "iniziatici" del fenomeno[102].

Lo stesso approccio, reticente di fronte ad ogni interpretazione religiosa del fenomeno, appare nel tedesco Hans Kuhn, nel suo articolo *Kämpen und Berserker*[103].

Kuhn riprende per parte sua una delle principali obiezioni di Noreen: secondo lui, il composto *berserkr* non può contenere l'etimo **ber-* (ted. *Bär*), la cui presenza si spiegherebbe solamente con la contrazione di una forma non attestata, del tipo **ber-skinns-serkr* (ted. *Bärenfellhemd*, "*camicia, tunica in pelle d'orso*")[104]. Giacché questo costrutto a tre membri non si basa su una vera e propria *Bahuvrihi-bildung* (a differenza del composto *úlf-heðinn*), il filologo accorda la sua preferenza alla traduzione *barhemd* ("*nudo-camicia*").

La declinazione del sostantivo *berserkr*, il cui gen. sing. dà *berserks* (mentre il nome maschile *serkr* si declina più frequente-

---

99 Cf. *supra*, nota 50.

100 E. Noreen, *Ordetbärsärk*, p. 253.

101 F. Grøn, *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold*, 1929. Sul piano etimologico, Grøn (art. cit., p. 6) sembra invece accettare l'interpretazione di J. Fritzner: "*kriger klædd i bjørneskinn*".

102 E. Noreen, art. cit., p. 247, n. 2, a proposito dell'opera di L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*.

103 In *FS*, II, 1968, pp. 218-227, ripreso in H. Kuhn, *Kleine Schriften. II*, 1971, pp. 521-531 (cf. anche la versione originale islandese di quest'articolo, apparso con il titolo *Kappar og berserkir* in *Skirnir*, CXXIII, 1949, pp. 98-113).

104 H. Kuhn, *Kleine Schriften. II*, p. 526.

mente *serkjar*), spinge Kuhn a considerare quest'appellativo una vecchia formazione aggettivale, sul modello di *ber-beinn* o *ber-leggr*. Qui ancora, nessuna fonte medievale permette di verificare quest'asserzione.

Stabilendo un parallelo con il termine *berskinsze*, che si applica nelle antiche leggi frisone alla nozione di "*campione*" (ted. *Kämpe*, a.isl. *kappi*), Kuhn assimila i guerrieri-belve a dei duellanti professionisti, ai quali attribuisce uno status assai modesto all'interno della società germanica.

Ritorneremo nel seguito di questo studio su questa interpretazione assai contestabile, che scarta o trascura diversi aspetti essenziali della tradizione dei *berserkir* – in particolare i loro legami con le sfere della corporazione militare (ted. *Gefolgschaft*)[105].

In un primo tempo limiteremo qui le nostre osservazioni alle obiezioni di natura filologica, che indeboliscono seriamente le dimostrazioni di Noreen e Kuhn. Alle argomentazioni di questi due studiosi contro l'interpretazione *ber-serkr* / "*camicia d'orso*" (sved. *björnskjorta*, ted. *Bärenhemd*)[106] si oppongono in particolare i risultati delle ricerche onomastiche di G. Müller: secondo quest'ultimo, la costruzione del composto *ber-serkr* si spiega senza ricorrere alla contrazione di una forma **ber-*[*skinns*]*-serkr* / "*camicia* [*in pelle*] *d'orso*" (sved. *björn*[*skinns*]*skjorta*, ted. *Bären*[*fell*]*hemd*).

In effetti, il norreno *serkr*, che normalmente significa "*camicia, tunica*", assume talvolta nella lingua poetica il senso di "*pelle animale, pelliccia*".

Nell'*Háleygjatal*, composto alla fine del X secolo dallo scaldo Eyvindr Skáldaspillir, compare l'espressione *hǫss serkr* ("*camicia grigia*"). Questa formula evoca palesemente una "*pelle di lupo*"[107].

---

[105] La rappresentazione di spade "ad anelli" (ted. *Ringschwerter*) sui motivi di Gutenstein, di Obrigheim e di Torslunda, costituisce un indizio probante di questa relazione tra guerrieri-belve e forme arcaiche di corporazione militare (cf. in particolare H. Steuer: "Helm und Ringschwert", 1987). Le fonti letterarie scandinave, al cui primo posto figura l'*Haraldskvæði*, confermano la presenza di *berserkir* in seno all'aristocrazia nordica, perfino nell'entourage dei sovrani.

[106] G. Müller, *Studien*, pp. 222-23, n. 103.

[107] *Skaldedigtning*, A I, p. 69 e B I, p. 61. Come segnalato da H. Beck ("Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung", 1968, pp. 247-48), l'ot-

G. Müller menziona anche il composto *iárnserkr*, letteralmente "*camicia di ferro*" (ted. *Eisenhemd*), che designa secondo l'autore "*colui che porta una pelliccia di color ferro*" ("*der mit eisenfarbenem Fell*"), cioè il "*lupo*". Questo termine appare in una strofa della *Ketils saga hængs* (cap. IV, str. 2)[108], probabilmente composta nel XIII secolo. In questo contesto, l'interpretazione offerta da Müller non è sicura: gli *iárnserkir* portati dai duellanti non sono necessariamente delle pelli di lupo; la stessa strofa evoca gli *skynnkytlar* ("*tuniche di pelle*"), ma anche gli *hringskyrtur* ("*camicie di anelli*", "*corazze*"). La parola *iárnserkr* può dunque designare semplicemente una cotta di maglia: è peraltro l'interpretazione accettata da Finnur Jónsson nel *Lexicon Poeticum* (dan. *jærnsærk, jærnbrynje*). Inoltre, la *Ketils saga hængs* appartiene al genere delle saghe leggendarie; le strofe citate in questo testo islandese sono state composte diversi secoli dopo l'*Haraldskvæði*. Questa testimonianza sembra dunque meno convincente dell'esempio estratto dall'*Háleygjatal*.

All'infuori di queste fonti poetiche, esiste invece un impiego particolare dell'a.isl. *serkr*, al quale Müller non fa riferimento: il masch. *serkr* ("*camicia*") può anche designare un "*lotto di pezzi di pelliccia*" (cf. la formula *fjóra tigi serkja grárra skinna*)[109].

L'argomento più probante di G. Müller sta tuttavia nel parallelo che stabilisce tra la forma norrena *berserkr* e l'antroponimo a.a.ted. *Wolfhroc*[110]. Molteplici varianti di questo nome di persona appaiono nelle fonti diplomatiche medievali, a partire dall'VIII secolo, negli spazi linguistici francone, bavarese, alemanno o lombardo[111]. Müller dà la traduzione tedesca "*Wolf-Rock*", "*Tunica di lupo*".

tava strofa dell'*Háleygjatal* illustra un motivo eminentemente tradizionale, la cui presentazione figura già sulle matrici di Torslunda: quello del guerriero rivestito con una pelle di lupo, in un contesto associato al dio *Óðinn*.

108 *Skaldedigtning*, B I, p. 303 e *Ketils saga hængs*, in *FSN*, II, p. 126.

109 *Knýtlinga saga*, in *Sǫgur Danakonunga*, ed. di C. af Petersens e E. Olsen, *SUGNL* XLVI, 1919-1926, cf. anche R. Cleaby, *IED*, p. 523, e Ásgeir Blöndal Magnússon, *Íslensk orðsifjabók*, 1989, pp. 806-807.

110 G. Müller, *Studien*, p. 222-23, n. 103.

111 Cf. le forme *Wolfhroch, Wolfroc, Hrocculf, Hroccolf, Hrocholf, Rocculf*, etc., cf. G. Müller, *Zum Namen* Wolfhetan, pp. 202-204, e *Studien*, p. 212-13.

Quest'interpretazione si impone all'evidenza, senza presupporre la contrazione di una forma più antica non attestata, del tipo **Wolfs[pelz]rock* (*"tunica [in pelliccia] di lupo"*).

Inoltre, l'antroponimo *Wolfhroc* si presenta chiaramente come una variazione sul motivo tradizionale illustrato dal nome *Wolfhetan*, simile al norreno *Úlfheðinn*.

La costruzione dell'appellativo *berserkr* si basa dunque probabilmente su una sineddoche: "camicia d'orso" per "camicia [in pelle] d'orso". Notiamo che una figura retorica del tutto analoga compare nell'appellativo *vargstakkr* ("corpetto di lupo", *i.e.* "corpetto in pelle di lupo"), che designa nella *Vatnsdæla saga* (cap. IX) l'abbigliamento degli *úlfeðnar* al servizio del re Harald.

La posizione di G. Müller, alla quale aderiamo volentieri, ha in particolare trovato il consenso di Otto Höfler[112].

Il dibattito filologico non si limita tuttavia al solo problema dell'interpretazione etimologica. In effetti, Klaus von See – che adotta un approccio ipercritico – non esita a rimettere in causa l'appartenenza perfino degli appellativi *berserkr* e *úlfheðinn* allo stadio più antico della lingua norrena: si tratta secondo lui di termini poetici forgiati dallo scaldo Thorbiorn Hornklofi alla fine del IX secolo[113].

Per Klaus von See, l'ipotesi di un'invenzione scaldica permette di spiegare l'impiego inatteso dell'etimo **ber-* (*ursus*), poco frequente nell'ambito nordico, ma anche la rarità del termine *berserkr* nelle opere anteriori al XII secolo. Seguendo questa teoria, la costruzione del norreno *ber-serkr* deriverebbe, per analogia con l'aggettivo *berharðr* o con il nome *berfiall*, dall'imitazione di modelli continentali: lo scaldo norvegese, ispirato dallo stile, dal vocabolario e dai temi della poesia germanica, avrebbe introdotto nella sua lingua alcuni termini nuovi, destinati alla fortuna che conosciamo.

Klaus von See attribuisce a Thorbiorn Hornklofi la composizione dell'*Atlakviða*[114], nella quale appare l'agg. *berharðr*. Inoltre, considera la *Vǫlundarkviða* – nella quale figura il nome *berfiall* – un'opera contemporanea del poema eddico precedente.

---

[112] O. Höfler, "Berserkr", *RGA*, II, 1976, pp. 298-304.

[113] K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", art. cit.

[114] È anche la tesi difesa da F. Genzmer nell'articolo "Der Dichter der Atlakvida", *ANF*, XLII, 1926, pp. 97-134.

Questi argomenti sono seducenti, ma si fondano su basi ben fragili: seguendo le fonti manoscritte, la strofa 8 dell'*Haraldskvæði* viene attribuita sia a Thorbiorn Hornklofi (secondo Snorri Sturluson), sia a Thiodolf di Kvin (secondo la *Fagrskinna* o la *Flateyjarbók*). Quanto all'autore dell'*Atlakviða*, i manoscritti medievali non ci lasciano alcuna indicazione sulla sua identità.

L'*Atlakviða* riprende, come la *Vǫlundarkviða*, alcuni personaggi e alcuni motivi dalle tradizioni germaniche continentali. Tuttavia, questo gioco di influenze non permette di spiegare tutte le singolarità lessicali dell'antica poesia eddica.

L'accostamento tra l'aggettivo norreno *berharðr* e l'antroponimo *Berhard* (o le sue molteplici varianti: *Berahard, Perahart, Berinhard, Bernhart,* etc.)[115] non è necessariamente probante: l'uso aggettivale di questa forma non è attestato fuori dell'ambito nordico; e in più, l'antroponimo norreno ricalcato sul modello continentale è *Biarnharðr*[116].

Inoltre, la forma norrena *ber-serkr* non conosce altra equivalenza nel resto del mondo germanico.

L'ipotesi emessa da Klaus von See ci sembra dunque abbastanza azzardata.

Certo, l'autore non arriva a negare tutta la realtà storica al fenomeno dei guerrieri-belve ("*Dabei sei norchmals betont, daß die Existenz von ekstatischen Kriegern* [...] *nicht bestritten werden soll*"); rifiuta tuttavia di ammettere l'esistenza di una categoria di combattenti designati – all'epoca dei Vichinghi – con il nome di *berserkr* ("*es gab keinen Kriegertypus, der die technische Bezeichnung Berserker führte*"). Agli occhi di Klaus von See, i termini *berserkir* e *úlfheðnar* rappresentano nel contesto dell'*Haraldskvæði* delle semplici figure poetiche: "*beide Ausdrücke sind dichterische Umschreibungen*"[117]. Secondo quest'ipotesi, l'uso di queste due parole sotto la forma di veri appellativi si baserebbe su una tradizione letteraria tardiva, che emergerebbe al massimo a partire dal XII secolo. Per quel che riguarda la parola *úlfheðinn*, questa posizione si rivela subito indifendibile: l'iscrizione runica di Igel-

---

115 G. Müller, *Studien*, p. 151; E. Förstemann, *op. cit.*, I, pp. 262, 269.
116 G. Müller, *Studien*, id., n. 43; J. de Vries, *AeW*, p. 39 (cf. a.a.ted. *Berinhard*).
117 K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", art. cit., p. 316.

sta (cf. *supra*) attesta l'esistenza di una forma svedese vicina, utilizzata come antroponimo dall'inizio del X secolo. L'uso del sostantivo *ulfheðnar* in una strofa composta qualche decennio prima in Norvegia non può dunque essere basato sulla pura immaginazione poetica: la diffusione di questo termine nel mondo scandinavo è senza dubbio anteriore all'epoca del re Harald. Di qui, l'ipotesi di un'"invenzione" della parola *berserkr* da parte dello scaldo Thorbiorn perde anche ogni verosimiglianza: la parola *berserkr* costituisce palesemente una forma norrena antica, creata a partire dall'etimo **ber-* (*ursus*).

L'esame di alcuni dati onomastici può aiutarci ad afferrare meglio la natura dei fenomeni ai quali si applica l'appellativo *ber-serkr* – a condizione di distinguere, all'interno di un repertorio assolutamente considerevole, gli elementi più significativi.

Fra la moltitudine di nomi germanici che evocano tale o talaltro animale (lupo[118], orso[119], cinghiale[120], cane[121], serpente[122], cervo[123], uccelli da preda[124], etc.), solo un numero limitato di antroponimi trova realmente origine in pratiche cultuali e in credenze religiose[125]. In effetti, la formazione di questi nomi di persona non viene sempre da una simbologia cosciente[126]. Essa si spiega per lo più con l'associazione di elementi onomastici usuali (fra i quali figurano i nomi di animali, ma anche di divinità, di armi, di alcune qualità fisiche o morali, etc.), trasmessi in maniera ricorrente in seno ad un lignaggio o ad una tradizione familiale. In altri casi, l'uso di questo tipo di antroponimo prende le mosse semplicemente da un'intenzione metaforica, che illustra una certa analogia tra le qua-

---

118 Cf. G. Müller, *Studien*, pp. 4-10.
119 Id., pp. 10-18.
120 *Ibid*., pp. 18-23, e H. Beck, "Das Ebersignum im Germanischen", 1965. Cf. per esemio il nome norreno *Galti*.
121 Norreno *hundr* (cf. G. Müller, *Studien*, pp. 69-73).
122 Norreno *ormr* (id., pp. 64-67).
123 Norreno *hiǫrtr* (*ibid*., pp. 67-68).
124 Norreno *ǫrn*, "aquila" (*ibid*., pp. 35-43), *haukr*, "astore" (*ibid*., pp. 43-52), etc.
125 *Ibid*., pp. 178 seg.
126 Cf. in particolare O. Höfler, "Über die Grenzen semasiologischer Personennamen-forschung", 1954.

lità di un animale e quelle di un essere umano (potenza, destrezza, combattività, etc.). Tuttavia, la formazione di alcuni nomi composti, qualificati dai filologi come costruzioni "primarie" (*Primärbildungen*)[127], si inscrive in un approccio più profondo, corrispondente ad uno stadio abbastanza arcaico delle lingue e delle società germaniche: forgiati in un'epoca antica, questi antroponimi evocano implicitamente l'idea di metamorfosi (reale o "psicologica")[128], associata per lo più all'indossare maschere o spoglie animali[129].

G. Müller lo ha dimostrato in maniera convincente, dedicandosi ad un'inchiesta sistematica sull'argomento. Esamineremo oltre gli antroponimi più significativi, in relazione alle rappresentazioni che figurano su alcuni documenti archeologici (cap. IX). L'appellativo norreno *berserkr* deve senza dubbio essere interpretato in un contesto abbastanza vicino.

C. Dalle "camicie d'orso" ai "guerrieri furiosi"

1) L'ipotesi di uno slittamento semantico

Nei primi tempi (senza dubbio prima dell'età dei Vichinghi), il termine *berserkr* è stato probabilmente applicato in maniera lette-

---

[127] Cf. in particolare G. Müller, *Studien*, pp. 124 seg., e la formula di O. Höfler (art. cit., p. 53): "*Die Primärbildungen sind Bedeutungsträger wie die Appellativa*".

[128] Questa distinzione tra il "reale" e l'immaginario, tra il fenomeno e la sua percezione, si basa chiaramente su categorie moderne, indissociabili dall'approccio scientifico "oggettivo". Come ha dimostrato O. Höfler nel suo studio sul culto delle maschere (*Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, 1973), la società pagana, immersa nel sacro, non stabilisce una stretta separazione tra metamorfosi fisica e cambiamento di stato psicologico: colui che porta una maschera "diviene" veramente simile all'animale di cui adotta l'apparenza ed il comportamento. Nel corso della trance furiosa, il guerriero-belva rivela veramente la sua "seconda" natura, che si manifesta sotto una forma "animale". Nel contesto della civiltà cristiana medievale, questa tradizione non sembra più compresa: la metamorfosi, interpretata dapprima come una trasformazione psicologica, viene relegata al registro della superstizione (nella letteratura religiosa), o del meraviglioso e della magia (nella letteratura profana).

[129] All'infuori di questi nomi comprendenti l'elemento **grīma* (cf. *supra*, nota 8), si menzioneranno in particolare lo sved. run. *Biarnhufþi* ("Testa d'or-

rale a personaggi rivestiti di pelli d'orso. Non è impossibile che questa pratica si sia sviluppata nel quadro di cerimonie cultuali, abbastanza vicine a quelle la cui eredità perdura in alcuni aspetti del folclore o del patrimonio leggendario nordico[130].

Tuttavia, il tratto distintivo dei *berserkir* sta prima di tutto nei loro accessi di efferatezza (cf. l'a.isl. *berserksgangr*, "*marcia, andatura di berserk*"), più ancora che nella natura stessa del loro abbigliamento: l'ottava strofa dell'*Haraldskvæði* non si attarda a descrivere la divisa dei *berserkir*, mentre evoca le urla e i grugniti emes-

---

so", G. Müller, *Studien*, pp. 220-221), l'a.nord. *Biálfi* (nome del padre di *Kveldúlfr*, nonno dello scaldo *Egill*; l'appellativo *biálfi* designa un abito di pelliccia, cf. *infra*, cap. VIII, a proposito delle pelli di renne con cui Thorir il Cane equipaggia i suoi guerrieri-belve), l'a.nord. *Heðinn* e l'insieme dei nomi germanici della stessa famiglia (cf. *supra*), infine l'a.nord. *Loðin* (cf. l'aggettivo a.isl. *loðin*, "irsuto", o la locuzione *loðin sem dýr* "villoso come un animale" – si penserà qui ai personaggi di *Grímr loðinkinni* nell'*Qrvar-Odds saga* e di *Loðin* nella *Sörla saga sterka*, che presentano tratti comuni con l'archetipo del *berserkr*; cf. anche lo sved. run. *loþin* e le varianti danesi e svedesi citate da G. Müller, *op. cit.*, p. 214; *Loðungr* è uno dei nomi di Odino, cf. H. Falk, *Odensheite*, nr. 102). Le forme francone *Zolfhelm / Bernhelm / Eburhelm* come pure l'a.-s. *Wulfhelm* (cf. G. Müller, *op. cit.*, p. 220) sono senza dubbio allusioni al porto di un elmetto il cui cimiero rappresenta un lupo, un orso o un cinghiale. Altri antroponimi non fanno direttamente allusione all'uso di una pelliccia o di una maschera, ma evocano la nozione di metamorfosi (cf. l'a.nord. *Kveldúlfr* e l'a.nord. *Náttólfr*, "Lupo della sera / Lupo notturno", o i nomi germanici *Gangulf, Wolfgang, Wolfdregil* e le forme equivalenti citate da G. Müller, *op. cit.*, p. 213, che associano la nozione di "corsa" o di "marcia" al nome del lupo). Secondo G. Müller (*op. cit.*, pp. 215 seg.), il norreno *Hemmingr* e le diverse forme germaniche imparentate (a.-s. *Heming*, alam. *Hemming*, sved. run. *himinkr*, etc.) devono essere accostate all'a.nord. *hammr* ("apparenza assunta durante una metamorfosi"). Si possono menzionare anche il germanico *Gandulf* ("Zauberwolf", cf. G. Müller, *op. cit.*, p. 218) e gli antroponimi norreni *Greniaðr* ("Urlatore", cf. la str. 8 dell'*Haraldskvæði*: *grenjuðu berserkir*...) e *Glammaðr* ("Abbaiatore", nome del *berserkr*, cf. *Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana*, *FSN*, p. 387; a proposito del norreno *glammi* e dei nomi derivati dalla stessa radice, cf. anche R. Much, "Der germanische Osten in der Heldensage", 1920, p. 154).

[130] Cf. in particolare K.J. Narr, "Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas", 1959; C.M. Edsman, *Jägaren och makterna. Samiska och finska björnceremonier*, 1994; id., "La fête de l'ours chez les Lapons", 1996.

si da questi personaggi, simili ad animali selvaggi ("*grenjuðu berserkir,* (...) / *emjuðu ulfheðnar*")[131].

Il senso originario della radice **ber* chiaramente non sfugge agli scaldi del IX secolo. A partire da quest'epoca, tuttavia, questi poeti non utilizzano più l'appellativo "*berserkr*" nella sua prima accezione: in seno all'*Haraldskvæði*, il termine non si applica esclusivamente a dei guerrieri vestiti di pelli d'orso; designa dei "guerrieri-belve", cioè dei "guerrieri furiosi", qualificati indifferentemente come *berserkir* o *úlfheðnar*.

Altri termini appartenenti al vocabolario animale hanno conosciuto, nelle lingue germaniche antiche, un'evoluzione semantica analoga: il norreno *jǫfurr*, la cui etimologia rinvia al nome del "cinghiale", è uno degli appellativi poetici (*heiti*) della persona regale, del *princeps*[132]; allo stesso modo, la parola anglo-sassone *beorn* non designa l'orso, ma il guerriero.

Nel caso dell'appellativo *berserkir*, il passaggio dal senso letterale ("camicia di orso") al senso metaforico ("guerriero furioso")

---

[131] Gudbrand Vigfusson (*Corpus Poeticum Boreale*, 1883, p. 530) confronta giudiziosamente questa forma di *war-whooping* con il *barditus* evocato da Tacito nella sua *Germania* (cf. *supra*). La giustapposizione dei verbi *emja* e *grenja* illustra a meraviglia lo strano comportamento dei guerrieri-belve, che imitano gli animali selvaggi. Ritroviamo *emja* e *grenja* sotto la forma di part. presente (*grenjandi* e *emjandi*) in una delle strofe dell'*Ǫrvar-Odds saga* (ed. R.C. Boer, *ASB*, II, 1892, p. 53); il verbo *grenja* appare anche nella prosa dello stesso testo (id., p. 51). L'origine dei questa saga, i cui più antichi manoscritti datano all'inizio del XIV secolo, risale senza dubbio al XIII secolo. L'opera si ispira evidentemente ad un fondo leggendario particolarmente ricco, in cui intervengono personaggi messi in scena in altre *fornaldarsögur* e nella poesia eddica, come Angantyr e i suoi fratelli, che formano una truppa di dodici guerrieri-belve. Le origini del ciclo eroico al quale si ricollega la saga datano forse al V o al VI secolo. Il tema delle "urla" lanciate dai guerieri belve riappare in numerose fonti (cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki", 2001, pp. 332-33).

[132] H. Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, *op. cit.*, pp. 183 seg. Per l'autore, che ricorda l'importanza devoluta al chinghiale nell'ornamentazione degli elmi dell'età di Vendel, l'origine di questo *heiti* si spiega in parte con il posto occupato dal sovrano, quale capo della compagnia (*Gefolgschaft*), alla testa dell'ordine di battaglia costituito a *caput porci* (a.isl. *svínfylking, rani*, cf. H. Beck, *op. cit.*, pp. 41 seg.). H. Beck stabilisce anche una relazione tra l'appellativo *jǫfurr* ed il ruolo del sovrano nella conservazione della fertilità del regno, sotto l'egida del dio *Freyr*.

non esclude affatto l'immagine di un combattente rivestito di pellicce. Quest'impiego del termine pone tuttavia l'accento sulla violenza e sulla ferocia dei guerrieri-belve, più che sulla composizione esatta del loro equipaggiamento. Questi uomini non si distinguono in primo luogo per il loro vestito, ma per la singolarità del loro comportamento. Peraltro, la qualità di *berserkr* viene raramente associata nelle fonti medievali al fatto di portare una spoglia animale di un tipo particolare.

La "maschera" dei guerrieri-belve può senza dubbio limitarsi a qualche elemento del tutto simbolico, *pars pro toto*: non si tratta di contraffare la figura di un animale per ingannare qualche osservatore sempliciotto, ma piuttosto di rendere immediatamente sensibile la presenza di una forza terrificante e propriamente sacra: il furore estatico libera il "doppio" animale del *berserkr*, relegando quest'ultimo al mondo delle potenze divine. Come scrive Otto Höfler a proposito degli *ulfheðnar* del re Harald: "*Das Wesentliche ist auch hier, daß die Maskierung nicht 'täuschen' will* (...), *sondern 'symbolisiert'*. (...) *Das Verwandeltwerden bedeute* (...) *nicht Vortäuschung, aber ein höchst reales Hereinbrechen überalltäglicher Kräfte*"[133].

Sul carattere "parziale" e "simbolico" delle maschere, la documentazione archeologica sembra fornire degli indizi concordanti.

Alcuni personaggi rappresentati sulle matrici di Torslunda indossano dei vestiti il cui tessuto "villoso" sembra imitare il pelo degli orsi. E tuttavia, questi uomini non sono necessariamente equipaggiati dalla testa ai piedi con una vera e propria pelliccia. Per raffronto, si può sottolineare che le maschere ritrovate nel porto di Haithabu sono confezionate come feltro[134] (cf. *infra*, cap. IX). Questi frammenti di tessuto, senza dubbio destinati ad un uso ludico, forniscono comunque un buon esempio di "travestimento" animale.

L'acconciatura del guerriero-belva contribuisce a produrre un'impressione d'insieme. Non costituisce una vera e propria uniforme: i compagni di Thorir il Cane indossano, secondo le differenti versioni della Storia di Sant'Olaf, sia delle pelli di renna,

---

[133] O. Höfler, *Verwandlungskulten*, 1973, p. 51.

[134] I. Hägg, "Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu", 1984.

sia delle pelli di lupo[135] (cf. *infra*, cap. VIII). I dettagli della tenuta alla fine contano meno dell'effetto psicologico prodotto dalle esplosioni di un furore incontrollato. Il combattente manifesta la sua natura profonda con urla, con la violenza dei gesti, con un'esaltazione sfrenata più che attraverso il realismo della propria "maschera".

Indossare pelli di lupo sembra peraltro più frequente che indossare pelli d'orso – come attestato da diverse rappresentazioni iconografiche (come pure dal parallelismo delle forme *Wolfhetan/úlfheðinn*). Questa tradizione intrattiene verosimilmente rapporti stretti con il culto del dio *Óðinn/Wotan*, particolarmente diffuso fra l'aristocrazia guerriera dall'inizio della *Völkerwanderung*.

Dall'insieme delle fonti (archeologiche, onomastiche e letterarie), il lupo occupa con tutta evidenza – a fianco di altri animali "selvaggi" – un posto preponderante nella simbologia marziale dei popoli germanici.

Mentre la forma *úlf-heðinn* non sembra specifica del dominio nordico, la genesi del termine *ber-serkr* prende le mosse probabilmente da una tradizione propriamente scandinava: utilizzata nella poesia scaldica, la parola non appare nelle *Gesta Danorum*; è inoltre assente dal vocabolario dell'epigrafia runica, in Svezia come altrove.

Stando alla testimonianza dell'*Haraldskvæði*, gli appellativi *berserkir* e *úlfheðnar* sembrano più o meno considerati equivalenti – almeno nella cerchia del re Harald Bella Chioma. I due sostantivi, forgiati in un'epoca antica, hanno tuttavia conosciuto nella letteratura medievale destini ben differenti.

Il termine *úlfheðinn*, sempre utilizzato in senso letterale, evoca assai esplicitamente il porto di una pelle di lupo. Questo vocabolo – utilizzato anche come antroponimo – senza dubbio è stato "adottato" in diverse parti del mondo germanico dai gruppi di *Wolf-Krieger* la cui esistenza è attestata dall'epoca merovingia fino ai Vichinghi. La rapida scomparsa di questa tradizione nella scia della cristianizzazione spiega la rarità del termine nelle fonti norrene.

---

[135] O. Höfler, "Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden", 1940, p. 112, n. 52.

La parola *berserkr*, al contrario, sembra diffusa in origine in un'area geografica più limitata, corrispondente senza dubbio alla fascia occidentale della penisola scandinava. Avendo perduto abbastanza presto il suo senso letterale ("camicia d'orso"), questo vocabolo riveste dall'epoca dei Vichinghi un'accezione più generale: quella di un guerriero che adotta il comportamento di una bestia selvaggia – potente, furiosa, terribile. Poco importa, per questo tipo di combattente, la natura della pelliccia di cui si fregia; l'essenziale sta nella sua attitudine a manifestare nel combattimento la foga e la violenza sanguinaria di una belva.

A differenza dell'appellativo *úlfheðinn*, il norreno *berserkr* ha conosciuto un'ampia diffusione nella letteratura medievale islandese, erede del fondo culturale e linguistico "norreno". In questo contesto, gli *úlfheðnar* si presentano in qualche modo come una categoria particolare di *berserkr*[136] – laddove quest'ultima parola si applica in maniera generica ai guerrieri-belve.

Questo schema non ci sembra contraddire l'interpretazione etimologica proposta da Sveinbjörn Egilsson.

In confronto, l'etimologia basata sulla radice *berr-* (*nudus*) – alla quale aderiscono Noreen e Kuhn – si scontra con un'obiezione determinante: accettabile sul piano strettamente filologico, elude il parallelismo delle forme *ber-serkr* e *úlf-heðinn* e non tiene alcun conto delle testimonianze archeologiche. Ora, queste ultime attestano chiaramente la realtà del porto animali, in un contesto insieme cultuale e guerriero.

Le obiezioni dirette contro l'etimologia **ber-* (*ursus*) sembrano più fragili. L'ipotesi di un'evoluzione semantica precoce del termine *berserkr*, forgiato in Norvegia all'epoca della transizione tra lo stadio del "proto-nordico" e quello del norreno, permette peraltro di spiegare un certo numero di punti oscuri (assenza di quest'appellativo nel vocabolario germanico continentale; impiego poco coerente del termine nella letteratura norrena medievale, etc.). Contrariamente alle conclusioni avanzate da K. von See[137], la strana formula *úlfheðnar heita þeir* ("si chiamano *úlfheðnar*"),

---

[136] È peraltro la definizione del termine *úlfheðinn* data da J. Fritzner nel suo *Ordbog*: "*et Slags Berserkr, der kaldtes saaledes af den Pels, de vare iførte*".

[137] K. von See, "*Studien zum Haraldskvæði*", art. cit.

usata a proposito dei *berserkir* nell'*Haraldskvæði*, non deve portare a rifiutare l'autenticità del poema: nella cerchia di Harald Bella Chioma, *berserkir* e "*pellicce di lupo*" non rappresentano due truppe distinte, identificate dalle "uniformi" differenti (pelli d'orso da una parte, pelli di lupo dall'altra), ma proprio un solo e medesimo gruppo di guerrieri-belve.

2) Bilancio dello studio etimologico

Al termine di quest'analisi etimologica, conviene stabilire un primo bilancio prima di affrontare in maniera più dettagliata lo studio delle fonti.

Nell'insieme delle lingue germaniche, i composti norreni *úlf-heðinn* e *ber-serkr* sono i soli appellativi che designano i guerrieri-belve in maniera assolutamente esplicita. Il materiale archeologico illustra l'esistenza di questi personaggi in regioni abbastanza distanti – dalla Scandinavia ad alcune zone popolate dagli Alemanni – durante un periodo relativamente lungo (dall'età di Vendel ai Vichinghi nel Nord, fino alla fine del VI secolo nel continente).

Al di fuori del dominio scandinavo, i testi non ci informano affatto sul vocabolario relativo a questa pratica marziale: le costruzioni del tipo *Wolf-hetan* o *Wolf-hroc* ci sono pervenute esclusivamente sotto forma di antroponimi. In assenza di una terminologia comune, bisogna supporre l'esistenza di una grande varietà di denominazioni, attribuite ai differenti gruppi di combattenti secondo le tradizioni locali (seguendo uno schema più o meno analogo a quello che si applica per la *Gefolgschaft*)[138].

In queste condizioni è ben difficile ricostruire la genesi del fenomeno. Quest'ultimo non è senza dubbio apparso *ex nihilo*: i suoi tratti più arcaici si ritrovano sotto forme imparentate nell'insieme del mondo indo-europeo[139].

---

[138] Per quel che riguarda la *Gefolgschaft*, l'assenza di una terminologia comune ha portato H. Kuhn a mettere in dubbio l'esistenza di questa istituzione in una gran parte del mondo germanico (cf. l'articolo "Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft", 1956). I suoi argomenti filologici presentano per lo più un carattere ipercritico, come ha ben mostrato J. Lindow, *Comitatus, Individual and Honor*, 1976.

[139] Cf. in particolare S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938; G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969; G. Dumézil, *Heur et Malheur du*

Alla maniera della consorteria militare, i *Tier-krieger* sembrano cionondimeno aver assunto uno sviluppo particolare nel contesto della *Völkerwanderung*[140]. Questo processo ha conosciuto un'ampiezza ed una longevità variabili a seconda delle differenti aree culturali germaniche.

Strettamente legati ai culti pagani[141], i guerrieri-belve sono senza dubbio scomparsi quando la *Gefolgschaft* si è allontanata dalle sue forme originarie, evolvendo sotto l'impulso delle élite cristianizzate verso una struttura più idonea al rinforzo del potere monarchico.

Sul continente, questa evoluzione si è prodotta abbastanza presto.

Presso gli Scandinavi, al contrario, la tradizione dei guerrieri-belve si è mantenuta fino a una data più recente – almeno fino al X secolo, come testimoniato dalle strofe dell'*Haraldskvæði*[142]. L'ipotesi di sopravvivenze tarde in regioni "periferiche", più a lungo restie all'influenza cristiana, non può essere scartata: i racconti che descrivono l'intervento del capo norvegese Thorir il Cane sul campo di battaglia di Stiklarstaðir, verso il 1030, vanno probabilmente in questo senso[143].

---

guerrier, 1985; K.R. Mac Cone, "Hund, Zolf und Krieger bei den Indogermanen", 1987; K. Kershaw, *The One-Eyed God*, 2000; H. Speidel, "Berserks: A History of Indo-European 'Mad Warriors'", 2002; H. Birkhan, "Furor heroicus", 2006.

140 L'utilizzazione cultuale delle maschere e delle pellicce animali si incrive naturalmente nella continuità di pratiche molto più antiche (cf. *infra*, a proposito dei petroglifi svedesi dell'età del bronzo). Tuttavia, è solo a partire dalla *Völkerwanderung* che compaiono le prime fonti che permettono di stabilire – attraverso il fenomeno dei guerrieri-belve – un legame con la consorteria militare ed il culto di *Óðinn/Wotan*. Non entreremo qui nel dibattito assai complesso sulle origini della mitologia odinica, considerata dagli uni un'eredità germanica radicata nel lontano passato indo-europeo, dagli altri la risultante di influenze diverse e più "tarde" (per una sintesi recente delle differenti teorie esistenti, cf. A. Hultgård, "Wotan-Odin", *RGA*, XXXV, 1992, pp. 759-785).

141 Cf. il capitolo VI dell'*Ynglinga saga*.

142 Cf. le strofe 20 e 21 dell'*Haraldskvæði*.

143 Cf. in particolare O. Höfler, "Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden", in id., *Kleine Schriften*, 1992, pp. 42-82. Esamineremo le fonti relative al personaggio di Thorir il Cane nel corso di questo studio (cf. *Infra*, cap. VIII).

Ciò non toglie che il termine *berserkr* ha subito, a seconda delle fonti, un'evoluzione semantica abbastanza considerevole. Più di tre secoli dopo la composizione dell'*Haraldskvæði*, l'uso dell'appellativo *berserkr* conosce in seno alla letteratura islandese una fortuna particolare; sotto questo nome, i *sagnamenn* hanno messo in scena delle figure estremamente eterogenee[144].

In questo contesto, la parola *berserkr* si è definitivamente allontanata dal suo senso etimologico: molto spesso, i *berserkir* evocati dagli autori del XIII secolo non hanno alcun punto in comune con i guerrieri-belve degli inizi dell'età vichinga. Questi ultimi, scomparsi contemporaneamente alle credenze e ai culti ai quali erano probabilmente associati, avevano da lungo tempo cessato di appartenere alla realtà sociale del mondo medievale.

Del resto, questi gruppi di combattenti non sono mai pervenuti a mantenere le loro tradizioni in Islanda, come ricorda François-Xavier Dillmann: "*L'Islanda antica, che non conobbe mai regalità autoctona* (...), *non sembra aver accordato un posto importante al culto di Óðinn* (...), *alla venerazione di un dio che era prima di tutto quello dei re e dei* jarlar (...). *Le condizioni politiche e religiose che avevano favorito la formazione o almeno lo sviluppo dei gruppi di* berserkir *in Scandinavia sembrano dunque essere state assenti sul suolo islandese*"[145].

Il *berserkr* delle saghe islandesi appare di frequente come un personaggio di pura finzione, la cui descrizione obbedisce essenzialmente a convenzioni letterarie. L'immagine che se ne ricava si rivela, in un buon numero di casi, abbastanza lontana dalla figura storica dei guerrieri-belve. Lo storico deve dunque applicarsi ad un vero e proprio lavoro di ricostruzione, privilegiando l'esame delle fonti primarie.

In questo quadro, affrontiamo ora lo studio dei testi scaldici.

---

[144] Cf. *infra*, cap. VII.

[145] F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, pp. 263. Sulla debole influenza del culto di Odino in Islanda, cf. in particolare E.O.G. Turville-Petre, "The Cult of Óðinn in Iceland", 1972; sui legami tra le credenze odiniche e la funzione sovrana, cf. G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-européens*, 1977, pp. 189-195 e J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-1957, II, pp. 48-49.

Capitolo 3

I *berserkir* nelle fonti scaldiche ed eddiche: *Haraldskvæði* e altri poemi

L'arte scaldica, che precede le produzioni più antiche della prosa norrena, attesta l'uso degli appellativi *úlfheðinn* e *berserkr* a partire dall'epoca dei Vichinghi. I due termini appaiono in particolare nell'*Haraldskvæði* (o "*Canto* [*in onore*] *di Harald*")[1]. Questo lungo panegirico dedicato al re Harald Bella Chioma (*Haraldr hárfagri*) evoca i guerrieri-belve a due riprese: l'ottava strofa del poema menziona la partecipazione dei *berserkir* alla battaglia navale dell'Hafrsfjord, vinta da Harald verso l'872; le strofe 20 e 21 descrivono il ruolo riservato a questi personaggi nella cerchia del sovrano. Le informazioni fornite sono abbastanza succinte, ma si inscrivono in un contesto storico preciso: quello dei piccoli regni del sud della Norvegia, negli ultimi decenni del IX secolo. La tradizione medievale attribuisce i frammenti che compongono l'*Haraldskvæði* ad illustri compagni del re Harald, inclusi fra i suoi scaldi favoriti. Di primo acchito, l'opera sembra in effetti fornire una testimonianza contemporanea dei fatti descritti. All'interno dell'abbondante letteratura relativa ai *berserkir*, questo poema si impone in ogni caso come una fonte primaria: nel corpus delle saghe islandesi, diverse descrizioni della battaglia dell'Hafrsfjord si ispirano palesemente ad esso[2].

Ciononostante, numerose incertezze sussistono circa l'origine e la datazione di alcune parti del testo. I filologi hanno a questo proposito pareri differenti.

Questa questione, dibattuta a partire dal XIX secolo fino ad oggi, riveste un'importanza considerevole nel quadro del presente studio: il grado di autenticità accordato a tale o talaltra strofa dell'*Ha-*

---

[1] *Skjaldedigtning*, A I, pp. 24-29; B I, pp. 22-25.

[2] Cf. *infra*, cap. IV.

raldskvæði influisce direttamente sull'interpretazione del fenomeno dei guerrieri-belve[3].

È in particolare il caso di K. von See. Quest'ultimo contesta la datazione tradizionale dell'opera, della quale cerca di rifiutare il valore documentario[4]. Secondo von See, l'uso dell'appellativo *berserkr* è passato nell'uso corrente solo grazie ad una moda "arcaizzante" lanciata dai poeti del XII secolo, molto più tardi dell'epoca dei Vichinghi[5]. Quest'ipotesi contraddice radicalmente l'opinione più comunemente accettata: la maggior parte degli autori si basa al contrario sull'*Haraldskvæði* per affermare l'esistenza, nella Scandinavia antica, di una categoria di combattenti designati con il vocabolo *berserkir*[6].

Il giudizio basato sull'affidabilità storica del poema rappresenta naturalmente una tappa decisiva per l'analisi del nostro argomento. È per questo che dedicheremo l'essenziale di questo capitolo all'esame dell'*Haraldskvæði* e delle diverse teorie avanzate in proposito.

A. Genesi dell'*Haraldskvæði*: tappe di una ricostruzione

La genesi di quest'opera, come figura nelle principali edizioni del corpus scaldico[7], si rivela insieme complessa e tardiva.

Il titolo "*Haraldskvæði*" appare solo nel 1886, ad opera di Theodor Wisén, nella raccolta intitolata *Carmina Norrœna*[8].

Quest'appellativo, totalmente assente nei documenti medievali, si applica al testo stabilito nel 1847 da due filologi norvegesi, Carl R. Unger e Peter A. Munch[9]. La versione proposta in questa

---

[3] Quest'osservazione si applica in particolare alle strofe 20 e 21 dell'*Haraldskvæði*, come vedremo oltre.

[4] K. von See, "Studien zum Haraldskvæði", 1961.

[5] K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", 1961.

[6] Cf. in particolare O. Höfler, "Berseker", *RGA* II, 1976, pp. 298-299.

[7] Finnur Jónnson, *Skjaldedigtning*, 1908-1915; E.A. Kock, *Den norsk-isländiska skaldediktningen*, I, 1946-1949, pp. 14-16.

[8] Th. Wisén, *Carmina Norrœna*, I, 1886, pp. 11-14.

[9] P.A. Munch e C.R. Unger, *Oldnorsk Læsebog med tilhörende Glossarium*, 1847, pp. 111-14 e p. VII, n. 19.

data non conta meno di ventiquattro strofe. Ora, il poema non si presenta mai in questa forma nelle fonti norrene: i manoscritti pervenutici non offrono che frammenti poetici indipendenti, di differenti lunghezze, in cui le strofe sono integrate in racconti in prosa.

Tre di queste fonti – la cronaca norvegese nota sotto il nome di *Fagrskinna* e le due opere maggiori dell'Islandese Snorri Sturluson, la *Heimskringla* e l'*Edda* – sono state redatte nella prima metà del XIII secolo.

La quarta fonte è una compilazione islandese della fine del XIV secolo, la *Flateyjarbók*.

Le citazioni dell'*Haraldskvæði* contenute in queste opere raramente vengono attribuite allo stesso scaldo, e non sono accompagnate da alcun titolo. Niente indica esplicitamente che provengano da un solo e medesimo poema.

I due frammenti più lunghi figurano nella "*Fagrskinna*".

Il primo di questi frammenti riprende la forma da uno strano dialogo tra una valchiria (a.isl. *valkyrja*) e un corvo (a.isl. *hrafn*). L'uccello nero, abituato a seguire Harald sul campo di battaglia, esalta l'ardore bellicoso del sovrano, e loda il re per le generosità delle quali ricolma i suoi fedeli.

Quest'insieme comprende quindici strofe: due fra loro menzionano i guerrieri-belve. Si tratta delle strofe 12 e 13 di questo frammento[10], che corrispondono nelle antologie moderne della poesia scaldica alle strofe 20 e 21 dell'*Haraldskvæði*[11].

Il secondo frammento citato nella *Fagrskinna* si compone di cinque strofe che commemorano la vittoria navale riportata da Harald nell'872, nell'Hafrsfjord[12], contro i reucci del sud della Norvegia[13].

---

[10] *Fagrskinna*, pp. 11-12.

[11] *Skjaldedigtning*, A I, p. 28; B I, p. 25.

[12] A.isl. *Hafrsfjǫrdr*. Questo golfo, lungo 9 km, è situato ad ovest dell'attuale città di Stavanger. Su questo toponimo, cf. in particolare Th. Anderson, "Hafrsfjord", *RGA* XIII, 1999, pp. 324-25.

[13] Una certa incertezza circonda la data di questa battaglia. Procedendo ad un confronto a partire dai riferimenti cronologici forniti dalle fonti medievali, Rudolf Keyser ha proposto nel XIX secolo la data dell'872. I calcoli di Keyser sono stati contestati da Halvdan Koht, che colloca gli avvenimenti intorno al 900. Secondo l'Islandese Ólafia Einarsdóttir, la battaglia è stata ingaggiata tra l'870 e l'875. Qualche storico si pronuncia per una data più tardiva (verso l'885 o l'890). Un altro dibattito riguarda l'origine geografica dei protagonisti: al-

Una delle cinque strofe descrive l'intervento dei *berserkir* nella mischia. Si tratta della seconda strofa di questo frammento[14], che corrisponde all'ottava strofa dell'*Haraldskvæði*[15].

Per facilitare l'esposizione della questione, designeremo in questo studio i due frammenti poetici della *Fagrskinna* con i seguenti titoli: "*Frammento del corvo*" e "*Frammento dell'Hafrsfjord*".

Secondo l'autore della *Fagrskinna*, si tratta chiaramente di testi distinti: la paternità del primo va allo scaldo Thorbiorn Hornklofi[16], quella del secondo allo scaldo Thiodolf di Kvin[17]. Queste infor-

cuni autori contestano l'interpretazione dei fatti trasmessa dalla storiografia tradizionale, basata per lo più sul racconto contenuto nell'*Heimskringla* (cf. in particolare K. von See, "Studien zum Haraldskvæði", 1961, pp. 105 seg., e lo studio di K.-O. Masdalen, "Under himmelen blå. Agder i norsk rikssamling", 2005). Tali questioni non esercitano un'influenza considerevole sulla nostra inchiesta; non vi ci soffermeremo dunque nel quadro del presente studio. Sul regno del re Harald, si possono consultare in particolare Halvdan Koht, "Harald Haarfagre", 1931; Alistair Campbell, "The Opponents of Haraldr Hárfagri at Hafrsfjorðr", 1942; J. de Vries, "Harald Schönhaar in Sage und Geschichte", 1942; Ólafía Einarsdóttir, *Dateringen af Harald hårfagers død*, 1968; P.H. Sawyer, "Harald Fairhair and the British Isles", 1976; P.S. Andersen, *Samlingen av Norge og Kristningen av landet 800-1130*, 1977; E. Gunnes, *Rikssamling og kristning 800-1177*, 1986; A. Holmsen, *Nye studier i gammel historie*, 1991; R.M. Karras, "Haraldr hárfagri ('fair-hair') Hálfdanarson", in P. Pulsiano et al. (ed.), *Medieval Scandinavia*, pp. 267-268, 1993; Arnulf Krause, "Haraldr hárfagri", *RGA* XIII, 1999, pp. 642-644.

[14] *Fagrskinna*, p. 16.

[15] *Skjaldedigtning*, A I, p. 25; B I, p. 23.

[16] A.isl. *Þorbjǫrn hornklofi*, o *hornklofi skáld* (cf. B. Fidjestøl, "Þorbjǫrn hornklofi", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 668-669). Thorbiorn è anche il presunto autore del poema *Glymdrápa* e di una *lausavísa*. Si tratta di un parente del re Harald, come attestato dal testo della *Fagrskinna* citato nel proseguo di questo studio. In compenso, le fonti medievali non forniscono alcun commento sull'origine del soprannome attribuito a Thorbiorn. Nella misura in cui le quindici strofe citate nella *Fagrskinna* descrivono il dialogo tra una valchiria e un corvo, questo tratto singolare spiega al meglio l'origine del *cognomen* "*hornklofi*" (letteralmente "*ferita da corno*"). Il termine figura in effetti nei *þulur* dell'*Edda* di Snorri, dove corrisponde ad un appellativo poetico (*heiti*) del corvo (*Skjaldedigtning*, B I, *þula* IV, *tt.* 1, p. 676). Il personaggio del poeta appare nella *Skálda saga*, che non costituisce tuttavia una testimonianza storica affidabile.

[17] A.isl. *Þjóðólfr skáld ór Hvini*, o *Þjóðólfr hinn hvinnverski* (cf. M. Clunies Ross, "*Þjóðólfr of Hvin*", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 665-666). Senza dubbio originario del sud della Norvegia (regione del Kvinesdal, cf. F.-X. Dill-

mazioni sono parzialmente contraddette dalle fonti islandesi anche nelle quali figurano alcune strofe (*Heimskringla*, *Flateyjarbók*).

All'interno della *Heimskringla*, Snorri Sturluson cita la sesta strofa del "*Frammento del corvo*" e le cinque strofe del "*Frammento dell'Hafrsfjord*"[18]. Stranamente, lo storiografo dei re di Norvegia designa Thorbiorn come l'autore dei due passaggi. Quest'opinione sembra per lo meno paradossale: nell'*Edda* dello stesso Snorri (*Gylfaginning*, cap. II), una breve citazione estratta dal "*Frammento dell'Hafrsfjord*"[19] è attribuita a Thiodolf.

Anche i compilatori della *Flateyjarbók* associano il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" al nome di Thiodolf, mentre attribuiscono una delle strofe del "*Frammento del corvo*"[20] allo scaldo *Auðun íllskælda*[21].

---

mann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 360, nota 3), Thiodolf viene presentato da Snorri Sturluson come un "*grande amico del re Harald*": *Þjóðólfr van ástvinr konungs* (*HSS*, I, p. 135). Lo *Skáldatal* associa effettivamente questo scaldo al nome del re Harald (*Edda Snorra Sturlusonar*, ed. Jón Sigurðsson et al., III, 1887, pp. 253, 261 e 273). Thiodolf è il presunto autore della *Haustlǫng* e dell'*Ynglingatal* – poema genealogico che enumera gli antenati di Rongvald il Glorioso (*Rǫngvaldr heiðum-hæri*), re del Vestfold e parente del re Harald. Il poeta fa discendere il lignaggio di Rongvald dagli antichi re di Svezia e dal dio *Freyr*. Snorri Sturluson si è basato su questa fonte per redigere l'*Ynglinga saga*.

[18] Queste strofe appaiono nella *Haralds saga ins hárfagra* ("*Storia di Harald Bella Chioma*"). I differenti manoscritti della *Heimskringla* attribuiscono effettivamente la sesta strofa del "*Frammento del corvo*" a Thorbiorn, ad eccezione del Codex Frisianus (AM 45 fol.) che dà il nome di Thiodolf. Il manoscritto J1 (AM 37 fol., copia della *Jöfraskinna* datata alla seconda metà del XVI secolo) contiene solo l'iniziale "*Þ*" (*Heimskringla*, I, p. 120).

[19] I quattro versi citati in questo estratto (*ESS*, p. 9) appartengono all'ultima strofa del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" (che corrisponde alla strofa 11 dell'*Haraldskvæði*).

[20] Si tratta di una delle strofe relative ai guerrieri-belve, che corrisponde alla strofa 21 dell'*Haraldskvæði* (*Skjaldedigtning*, A I, p. 28; B I, p. 25).

[21] *Flateyjarbók*, p. 568. Audun è un poeta norvegese del IX secolo. Secondo la testimonianza dell'*Egilssaga Skallagrímssonar* (ed. Finnur Jónsson, *ASB* III, 1924, cap. VIII, p. 26), questo scaldo servì prima il re Halfdan il Nero, poi suo figlio Harald Bella Chioma, alla corte del quale prendeva posto su uno degli alti seggi (*ǫndvegi*). Le avventure di questo scaldo sono narrate anche in una saga di dubbia storicità, conservata nella *Hauksbók: Skálda saga Haralds konungs hárfagra* (*Hauksbók*, ed. Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson, 1892-1896, pp. 445-455). Audun compose in onore del re Harald una *drápa* (poema scal-

Queste divergenze sembrano attestare la relativa indipendenza delle fonti islandesi rispetto alla *Fagrskinna*. L'autore della *Heimskringla* conosceva, come si ammette generalmente oggi[22], il testo della cronaca norvegese? Quando attribuisce a Thorbiorn le strofe del "*Frammento dell'Hafrsfjord*", Snorri Sturluson commette un errore, o contraddice deliberatamente la *Fagrskinna*? Su quali elementi di informazione si basa allora? Lo ignoriamo completamente. Quanto allo scaldo *Auðun*, non è mai menzionato fuori della *Flateyjarbók*, redatta più di un secolo dopo le altre fonti citate qui.

Di passaggio, il carattere contraddittorio dei testi medievali non sorprende: la tradizione manoscritta, soggetta a numerose vicissitudini, raramente si rivela infallibile. Lacune, corruzioni o interpolazioni non sono rare. L'origine e la datazione di alcune strofe scaldiche, così come l'identità dei poeti ai quali sono attribuite, suscitano di frequente vivi dibattiti.

Quale credito bisogna accordare alle asserzioni dei *sagnamenn*[23] islandesi? Questi autori si nascondono volentieri dietro l'autorità degli antichi; non sono affatto inclini a rifiutare l'insegnamento della tradizione, né a dubitare dell'età delle strofe.

Questa constatazione si applica in particolare ai frammenti che compongono l'*Haraldskvæði*: l'ipotesi presuppone un periodo di trasmissione orale, che va dalla fine del IX secolo fino alle prime versioni manoscritte. Queste sono antiche? Non lo possiamo affermare con certezza: oggi sono scomparse. Non sussiste alcuna traccia di redazione anteriore al XIII secolo.

L'esistenza di una fase più o meno lunga di tradizione orale non è affatto inverosimile. Malgrado le contraddizioni circa l'origine

---

dico appartenente al genere panegirico), il cui ritornello avrebbe ripreso da uno dei suoi parenti, lo scaldo *Úlfr Sebbasson*. Questo procedimento gli valse senza dubbio il suo soprannome di "cattivo poeta" (*íllskælda*), autore di una *drápa* "dal ritornello rubato" (*stolinstefja*). Tuttavia, di lui abbiamo conservati solamente due frammenti (*Skjaldedigtning*, B I, p. 6): una *Lausavísa* citata nella *Skálda saga*, l'altro nel terzo "trattato grammaticale" del *Codex Wormianus* (AM 242 fol.) – trattato composto verso il 1250 da *Óláfr Þórðarson*, nipote di Snorri Sturluson.

[22] Cf. in particolare F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, pp. 22-23.

[23] Il *sagnamaðr* è il nome dato in Islanda all'uomo che compone o trasmette un racconto (*saga*).

dei frammenti, il contenuto delle strofe presenta abbastanza poche varianti: le lezioni appaiono relativamente vicine da un manoscritto all'altro. Questa fedeltà alla forma originale dei versi, quale che sia la data della loro composizione, non deve stupirci. Le regole rigorose della prosodia scaldica permettono raramente di modificare il vocabolario o la sintassi di un poema senza stravolgerne la forma. Questo fenomeno spiega facilmente la conservazione degli archetipi.

Il "*Frammento del corvo*" ed il "*Frammento dell'Hafrsfjord*", citati separatamente nelle fonti norrene, presentano peraltro numerosi tratti comuni: composti nello stile eddico, illustrano entrambi l'uso delle stesse forme prosodiche. Ogni strofa utilizza il metro chiamato *málaháttr*[24], mescolato con il *ljóðaháttr*[25] nelle prime strofe del "*Frammento del corvo*"[26]. Appaiono anche altri elementi di affinità: i due insiemi sono consacrati alle prodezze del re Harald; appartengono allo stesso genere poetico, particolarmente apprezza-

---

[24] "Metro dei detti" (a.isl. *mál*, "discorso", "sentenza", qui nel senso di "canti (dei tempi antichi)" e *háttr*, "metro"). Illustrato dalla strofa 95 dell'*Háttatal* di Snorri Sturluson (*ESS*, p. 251), il *málaháttr* viene generalmente considerato una variante del metro eddico chiamato *fornyrðislag* ("tono delle antiche sentenze"). I "lunghi versi" del *fornyrðislag* associano in principio due versi da tre a cinque sillabe, quelli del *málaháttr* due versi di almeno cinque sillabe. Su quest'ultimo metro, cf. in particolare E. Marold, "Málaháttr", *RGA* XIX, 2001, pp. 180-182. Per altri riferimenti bibliografici relativi alla prosodia norrena, si consulti K.E. Gade e R.D. Fulk, *A bibliography of germanic alliterative meters*, 2000.

[25] "Metro dei lai" (a.isl. *ljóð*, "lai", "canto"). Su questo metro eddico, illustrato dalla strofa 100 dell'*Háttatal* di Snorri (*ESS*, p. 252), cf. in particolare E. Marold, "Ljóðaháttr", *RGA* XVIII, 2001, pp. 535-540. Il *ljóðaháttr* alterna in principio un "verso lungo", sul modello del *fornyrðislag*, con un verso più breve, senza cesura.

[26] Cf. Th. Wisén, "Málaháttr, ett bidrag till norröna metriken", 1886. Secondo lo stesso autore (*Carmina Norræna*, 1866, I, Conspectus metrorum, pp. 184-187), le strofe da 1 a 17 dell'*Haraldskvæði* sono composte in *málaháttr*, mentre le strofe da 18 a 24 del poema (corrispondenti alle strofe da 10 a 15 del "*Frammento del corvo*") presentano la seguente alternanza: *málaháttr* per le strofe 18^{1-2}, 19^{4-11}, 20^{1-2}, 21^{7-10} e 22^{1-2}; *ljóðaháttr* per le strofe 18^{3-5}, 19^{1-3}, 20^{3-5}, 21^{1-6}, 22^{3-5}; *málaháttr* per la strofa 23; *ljóðaháttr* per la strofa 24. Queste ultime due strofe sono di fatto delle semistrofe, riunite nelle edizioni successive del poema in una strofa di struttura identica alla strofa 21.

to nel mondo germanico antico – quello dei *Preislieder*[27]. Inoltre, il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" si apre su una formula interrogativa, coniugata alla seconda persona singolare: *Heyrðir þú í Hafrsfirði, / hvé hizug barðisk / konungr enn kynstóri* (...)[28]. Questa costruzione evoca la struttura dialogata del "*Frammento del corvo*": sembra inscriversi nella continuità del discorso indirizzato dall'uccello alla valchiria. Queste affinità stilistiche e tematiche non hanno mancato di spingere alcuni filologi a riunire i due componimenti, conservati in maniera indipendente fino al XIX secolo.

Unger e Much sono i primi a postulare l'esistenza di un'opera unica. Cionondimeno, la struttura del poema ricostituito dai due filologi si allontana notevolmente dalla tradizione manoscritta.

Questa versione stravolge in effetti l'articolazione dei frammenti. Nel testo pubblicato nel 1847, il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" corrisponde alle strofe da 7 a 11, inserite all'interno del "*Frammento del corvo*". Quest'ultimo, diviso in due, fornisce la materia delle strofe dalla 1 alla 6, poi dalla 15 alla 24[29]. Tre strofe ritmate in *málaháttr*, estranee ai principali frammenti, completano l'insieme; sono numerate da 12 a 14[30].

I guerrieri-belve appaiono dunque a due riprese nel poema editato da Unger e Munch: prima alla strofa 8, estratta dal "*Frammento dell'Hafrsfjord*", poi alle strofe 20 e 21, provenienti dal "*Frammento del corvo*".

I due editori danno al testo un titolo particolarmente esplicito:

---

27 Letteralmente "Poema di lode"; nell'ambito norreno, si ricollegano in particolare a questo genere l'*Haraldskvæði*, gli *Hákonarmál* e gli *Eiríksmál* (cf. in particolare F. Genzmer, "Das eddische Preislied", 1920; Edith Marold, "Preislied", in *RGA* XXIII, 2003, pp. 398-408).

28 "*Senti, nell'Hafrsfjord / come si batte là / il re di alto lignaggio* (...)". Per una traduzione completa di questa strofa, cf. *infra*.

29 Nell'edizione di Unger e Munch, le ultime due semistrofe di questo frammento sono presentate come strofe distinte, numerate 23 e 24.

30 La strofa 12, le cui proporzioni sono quelle di una semistrofa, proviene dall'*Edda* di Snorri. Evoca le spoglie dei morti votate a Odino, giacenti sulla sabbia. Questi quattro versi completano abbastanza felicemente la descrizione dei combattimenti dell'Hafrsfjord. Il senso e la sintassi dell'ultimo verso (*fǫgnðum dáð slíkri*: "ci rallegrammo di una tale azione") sembrano rinviare al discorso tenuto dall'uccello nel "*Frammento del corvo*". Snorri attribuisce questa semistrofa a Thiodolf di Kvin (*ESS*, p. 89).

Brudstykker af et gammelt Kvad om Harald Haarfagres Hof, forfattet af hans Hirdskalde[31]. In effetti, Unger e Munch considerano l'opera un lavoro di composizione collettiva, dovuta ai talenti congiunti degli scaldi *Þorbjǫrn*, *Þióðólfr* e *Auðun*. Nel corso del XIX secolo sono stati proposti altri titoli. Essi si applicano sia all'insieme dell'opera, sia ad uno dei principali gruppi di strofe che la compongono. Quest'alternativa corrisponde ai due metodi di edizione possibili. Alla versione completa, ricostruita secondo le ipotesi di Unger e Munch, si oppone la presentazione indipendente di ciascuno dei frammenti, più conforme ai dati manoscritti.

Dal 1860, Theodor Möbius adotta la prima posizione, e battezza il poema "*Haraldsmál*"[32]. Viene seguito poco dopo da Hjalmar Kempff, che dedica a questi "*Haralds-mál*" la sua dissertazione di Uppsala[33]. Due decenni più tardi, Th. Wisén dà all'opera il nome di "*Haraldskvæði*", votato alla fortuna che conosciamo. Anche Gudbrand Vigfusson e F.Y. Powell editano l'insieme del testo, che intitolano "*Hornklofi's Raven-Song*"[34].

Le principali antologie della poesia scaldica, pubblicate successivamente da Finnur Jónsson (*Den norsk-islandske skjaldedigtning*, 1908-1915) poi da Ernst A. Kock (*Den norsk-isländiska skaldediktningen*, 1946-1949), attribuiscono l'integralità dell'opera a *Þórbjǫrn*[35], e riprendono il titolo dato da Wisén[36]. Queste edizioni riducono la struttura del poema a ventitre strofe, unendo le due semistrofe finali della versione del 1847.

Nella sua *Storia della letteratura norrena*, Finnur Jónsson sviluppa gli argomenti che lo portano a postulare l'unità formale

---

31 "*Frammenti di un antico canto sulla corte di Harald Bella Chioma, composto dagli scaldi della sua corte*".

32 TH. Möbius (ed.), *Edda Sæmundar hins Fróða*, 1860, commento pp. VII e VIII, testo pp. 228 seg.

33 H. Kempff, *Försök till tolkning och förklaring af Haralds-Mál*, 1866.

34 Gudbrand Vigfusson e F.Y. Powell, *Corpus Poëticum Boreale*, 1883, vol. I, pp. 254-259 e 529-532. Il titolo "*Hornklofi's Raven-Song*" designa chiaramente lo scaldo Thorbiorn come autore del poema.

35 Finnur Jónsson precisa comunque che alcune fonti medievali attribuiscono diverse strofe a Thiodolf di Kvin (*Skjaldedigtning*, A I, pp. 24).

36 Finnur Jónsson unisce a questo titolo quello di *Hrafnsmál*. Jón Sigurðsson riservava precisamente quest'appellativo al solo "*Frammento del corvo*" (cf. *infra*).

dell'*Haraldskvæði*[37]: il filologo islandese non ammette l'esistenza di opere distinte, dedicate allo stesso sovrano in forme ridondanti. Secondo quest'autore, non bisogna neppure stupirsi del carattere contraddittorio delle fonti: le abbreviazioni utilizzate dai copisti hanno potuto seminare confusione sull'origine delle strofe. Nei manoscritti medievali, la grafia di un nome viene talvolta ridotta alla sua lettera iniziale. Seguendo questo procedimento, il "*Þ*" può evocare indifferentemente *Þorbjǫrn*, o il suo contemporaneo *Þióðólfr*[38].

Numerosi studiosi rimangono persuasi, sulla scorta di Finnur Jónsson, dell'appartenenza dei differenti frammenti alla stessa opera: è in particolare il caso di Konstantin Reichard[39], Ludwig Wolff[40], Ivar Lindquist[41] o Felix Genzmer. Quest'ultimo ha dato, nella sua traduzione tedesca dei poemi eddici, una bella versione del poema, pubblicata con il titolo *Haraldlied*[42]. Il commento introduttivo di Andreas Heusler, ispirato senza dubbio dalla seconda parte del poema, lo presenta come un notevole affresco di costumi ("*ein kostbares Sittengemälde*").

Per Magnus Olsen[43] e Just Bing[44], il poema è stato composto in una sola volta, in onore delle nozze del re Harald e della principessa danese Ragnhild. Le strofe 13 e 14 dell'*Haraldskvæði* fanno in effetti allusione a questa cerimonia[45].

Nel suo *Altnordische Literaturgeschichte*[46], Jan de Vries si mo-

---

[37] Finnur Jónsson, *Den Oldnorske og oldislandske Litteraturs Hitorie*, 1920, pp. 427 seg. In quest'opera, Finnur Jónsson sembra preferire definitivamente il titolo *Hrafnsmál*.

[38] Cf. in particolare AM 37 fol., recto della pagina 33, riga 11.

[39] K. Reichardt, "Der Dichter der Atlakviða", *ANF*, XLII, 1926, pp. 323-26.

[40] L. Wolff, "Eddisch-skaldische Blütenlese", in Hermann Schneider (dir.), *Edda, Skalden, Saga*, 1952, p. 100.

[41] I. Lindquist (ed.), *Norröna lovkväden från 800- och 900-talen*. I, 1929, pp. 2-8.

[42] F. Genzmer, *Edda*. II, *Götterdichtung und Spruchdichtung*, 1932, pp. 192 seg.; id., "Der Dichter der Atlakviða", 1926, pp. 126 seg.

[43] M. Olsen, "Hild Rolvsdatters vise om Gange-Rolv og Harald Hårfagre", *Maal og Minne*, 1942, pp. 1-70 (in particolare pp. 26 seg.).

[44] J. Bing, "Studier i Harald Hårfagres og hans sønners historie", 1943-1945.

[45] L'appartenenza all'*Haraldskvæði* delle due strofe che giustificano questa interpretazione è sfortunatamente poco attendibile.

[46] Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte*, 1999, pp. 136 seg.

stra molto più circospetto. Mette in evidenza alcuni contrasti stilistici tra i frammenti e suppone una creazione in due fasi: Thorbiorn avrebbe composto la prima versione del poema poco tempo dopo la vittoria dell'Hafrsfjord; lo stesso scaldo avrebbe in seguito completato l'insieme, qualche anno più tardi, in occasione del matrimonio reale. Alcuni studiosi, scettici riguardo al modello proposto da Unger e Munch, preferiscono dissociare i principali frammenti dell'*Haraldskvæði*, scartando le strofe relative al matrimonio.

È la soluzione accolta in particolare da Marius Nygaard[47], Friedrich Sueti[48] e Nora Kershaw[49]. Jón Sigurðsson[50] adotta lo stesso metodo, dando un titolo a ciascuno dei frammenti: *Kvæði um Hafrfjarðar orustu* (*Carmen de pugna Hafursfjordensi*)[51], corrispondente al nostro "*Frammento dell'Hafrsfjord*"; *Hrafnsmál* o *Kvæði um hirðsiðu* (*Carmen de moribus aulicis apud Haraldum regem pulchre comatum*), corrispondente al nostro "*Frammento del corvo*"[52].

Jón Helgason ha anche proposto, nella rivista *Tímarit máls og menningar*[53], una presentazione articolata in frammenti indipendenti, secondo la testimonianza delle fonti manoscritte. Tuttavia, nella raccolta *Skjaldevers*[54], lo stesso filologo edita l'*Haraldskvæði* secondo il modello proposto da Unger e Munch.

La scelta tra questi due approcci, associata al dibattito sull'autenticità dell'*Haraldskvæði*, riveste un interesse maggiore per il nostro argomento. L'esame dei rapporti che uniscono il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" al "*Frammento del corvo*", considerati sia opere distinte, sia parti di uno stesso insieme, orienta in maniera decisiva l'interpretazione di alcuni passaggi. Quest'osservazione si applica precisamente alle strofe 8, 20 e 21, strettamente legate alla diffusione del tema dei *berserkir* nella letteratura norrena. Il va-

---

47 M. Nygaard, *Udvalg af den Norrön Literatur*, 1875, pp. 316 seg.

48 F. Sueti, *Ueber die auf der König Harald Hárfagri bezüglichen Gedichtfragmente*, Leipzig, 1884.

49 N. Kershaw (ed.), *Anglo-Saxon and Norse Poems*, 1922, pp. 76-91.

50 *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. Jón Sigurðsson et al., III, 1880-1887, pp. 409 seg.

51 Id., p. 409.

52 Id., p. 410.

53 Jón Helgason, "Haraldskvæði", 1946, pp. 130-146.

54 Jón Helgason (ed.), *Skjaldevers*, 1968, pp. 10-21.

lore documentario attribuito a questi frammenti può variare, a seconda dell'ipotesi accolta a proposito della loro origine.

I due studi pubblicati nel 1961 da Klaus von See dimostrano con vivacità l'importanza di questa questione. Negli "*Studien zum Haraldskvæði*", l'autore, adottando un approccio ipercritico, intende rifiutare la datazione tradizionale del poema: attribuisce le prime dodici strofe allo scaldo *Þorbjǫrn* e considera il resto dell'opera una composizione apocrifa, datata all'XI o al XII secolo. In un secondo articolo intitolato "*Berserkr. Exkurs zum Haraldskvæði*", il filologo tedesco affronta il tema dei guerrieri-belve. Su questo punto, accorda un valore assai limitato alla testimonianza dell'*Haraldskvæði*.

Klaus von See considera il composto *ber-serkr* un *hapax* all'interno del repertorio scaldico del IX secolo; vede in questo termine un'immagine poetica originale, introdotta da Thorbiorn nell'ottava strofa del poema.

L'espressione *berserkja reiðu*, utilizzata nella seconda parte dell'*Haraldskvæði*, si presenta agli occhi di Klaus von See come una semplice parafrasi, forgiata molto tempo dopo Thorbiorn da un epigono maldestro.

Secondo quest'ipotesi, il vocabolo *berserkr*, sconosciuto nel mondo vichingo, non avrebbe acquisito la sua qualità di appellativo nella lingua islandese prima del XII secolo; quest'evoluzione tardiva si applicherebbe nella prospettiva di reminiscenze puramente letterarie.

Ritorneremo oltre su questa teoria, di cui abbiamo già contestato la pertinenza all'interno del capitolo precedente.

I frammenti che compongono l'*Haraldskvæði* hanno suscitato, dal XIII secolo, l'emergere di una vera e propria tradizione storiografica e letteraria: le strofe relative ai guerrieri-belve hanno ispirato qualche descrizione avvincente dei combattimenti dell'Hafrsfjord.

Abbiamo già menzionato tre opere maggiori, la cui prosa integra alcuni frammenti del poema: la *Fagrskinna*, la *Heimskringla* e la *Flateyjarbók*. Tre saghe islandesi, nelle quali non figura alcuna strofa dell'*Haraldskvæði*, riferiscono in termini vicini fatti identici: *Egils saga*, *Grettis saga* e *Vatnsdœla saga*[55]. L'insieme di

---

[55] *Egils saga*, ed. Sigurður Nordal, *ÍF* II, 1933, p. 22-23; *Grettis saga*, ed. Guðni Jónsson, *ÍF* VII, 1936, p. 5; *Vatnsdœla saga*, ed. Einar Ól Sveinsson, *ÍF* VIII, 1939, pp. 24-25.

questi racconti attinge palesemente alle stesse fonti: l'uso di alcune formule[56] o la presenza di dettagli identici[57] rivelano in ciascuno di questi testi l'importanza dei prestiti.

Queste opere sono state redatte più di tre secoli dopo la presunta creazione dell'*Haraldskvæði*. Nell'intervallo, si sono potute verificare alcune distorsioni: interpolazioni, omissioni, confusione tra diversi scaldi, tra differenti poemi.

Prima di basarsi sulla testimonianza dell'*Haraldskvæði*, è dunque opportuno studiare attentamente ciascuno dei due frammenti, così come ci sono stati trasmessi dalla tradizione medievale.

B. I frammenti dell'*Haraldskvæði*: esame della tradizione norrena

1) Il testo della Fagrskinna

a.- Il "Frammento del corvo", attribuito a Thorbiorn

Le quindici strofe di questo frammento costituiscono il primo estratto poetico citato nella *Fagrskinna*. Evocano le gesta del re *Haraldr Hárfagri* ed i personaggi principali della sua cerchia. Le lezioni fornite dalle due versioni della cronaca norvegese (*A* e *B*)[58] appaiono abbastanza vicine.

I manoscritti non danno alcuna indicazione sul titolo del poema. Secondo Jón Sigurðsson, gli antichi conoscevano l'opera sot-

---

[56] Si confrontino in particolare la str. 21 dell'*Haraldskvæði* (*Skjaldedigtning*, B. 1, p. 25, v. 1-2: *Ulfheðnar heita þeir...*) e le seguenti parole della *Vatnsdœla saga*, cap. IX: *þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir*. Nella *Grettis saga* (cap. II) ai *berserkir* si applica la stessa formula: *þeir váru kallaðir úlfheðnar*.

[57] Secondo le tre saghe citate, i guerrieri-belve stanno ai lati del re durante la battaglia dell'Hafrsfjord, conformemente al posto che assegna loro l'autore dell'*Haraldskvæði*.

[58] Le lettere *A* e *B* designano tradizionalmente due pergamene norvegesi contenenti il testo della cronaca – una datata alla prima metà del XIV secolo (*A*), l'altra alla metà del XIII secolo (*B*). Trasferiti a Copenhagen, questi due manoscritti sono scomparsi nel 1728 nell'incendio della città, ad eccezione di una pagina di *B*, rimasta in Norvegia e conservata a Oslo con la segnatura NRA 51. Diverse copie su carta, realizzate nel XVII secolo, hanno permesso di preservare il testo delle due pergamene. Per *A*, possediamo tre copie della mano

to il nome *Hrafnsmál*[59] – cosa che nessuna fonte conferma. L'ipotesi si basa sul ruolo destinato, sin dai primi versi, allo strano volatile al quale lo scaldo presta la sua voce. Il *cognomen* portato dal presunto autore delle quindici strofe, *Þorbiǫrn* "*hornklofi*" ("*ferita da corno*"), trova senza dubbio la sua origine nella composizione di quest'opera. Da parte sua, Jón Sigurðsson dà a questo frammento il titolo *Kvæði um hirðsiðu*. La formula si applica perfettamente alle ultime nove strofe, nelle quali lo scaldo enumera i principali membri della casa reale. Tuttavia, la parola *hirð* ("casa reale", "truste"), attestata nelle fonti norrene a partire dall'XI secolo[60], non figura nel poema. Sotto la penna di Jón Sigurðsson, assume naturalmente il senso generale di "corporazione militare". Sappiamo, in par-

di Ásgeir Jónsson (1657-1707): AM 301 4to, AM 303 4to e AM 52 fol. (annotato a partire da AM 303 4to). Un quarto manoscritto, UB 545 4to, è stato copiato da una mano sconosciuta dal testo di AM 301 4to. Della pergamena *B* conosciamo una copia di Ásgeir Jónsson, UB 371 fol., e due copie di Eyjólfur Björnsson (1666-1746), AM 51 fol. e AM 302 4to. Le versioni *A* e *B* comportano entrambe delle lacune, in particolare le copie di *B*. Queste ultime sembrano invece più fedeli all'archetipo. Secondo l'opinione più comunemente accettata, l'opera fu composta in Norvegia, nella regione di Trondheim, durante la prima metà del XIII secolo. L'autore, di cui non sono noti il nome e l'origine, possedeva una conoscenza approfondita delle fonti islandesi. Nel Medio Evo, la cronaca fu senza dubbio designata sotto il nome di *Nóregs konunga tal* (secondo la pergamena *B*), o *Ættartal Nóregs konunga* (secondo la pergamena *A*). Il titolo *Fagrskinna* ("*Bella pergamena*"), che si applica oggi all'insieme dell'opera, è di uso relativamente recente: fu dapprima attribuito nel XVII secolo ad uno dei manoscritti (pergamena *A*) da Þormóður Torfason (o *Torfæus*, 1636-1719), autore di una *Historia rerum Norvegicarum*. Sulla *Fagrskinna*, cf. in particolare gli articoli di Kolbrún Haraldsdóttir, "Fagrskinna", in *RGA* VIII, 1994, pp. 142-151, e di Bjarni Einarsson, "Fagrskinna", in P. Pulsiano et al. (ed.), *Medieval Scandinavia*, p. 177.

[59] *Edda Snorra Sturlusonar*, *ed. cit.*, p. 410.

[60] Cf. J. Lindow, *Comitatus*, 1976, pp. 52 seg. Due strofe delle *Nesjavísur*, composte poco dopo la battaglia di Nesjar dallo scaldo Sighvatr Þórðarson, attestano l'impiego della parola *hirð* verso il 1015-1016. Questo termine compare anche nella quarta strofa dei *Bjarkamál*. Alcune parti di questo poema anonimo sono antiche, e datano almeno al X secolo. Tuttavia, la datazione della strofa che qui ci interessa non può essere stabilita con certezza: questo passaggio sembra più recente. È dunque ragionevole ammettere che le *Nesjavísur* forniscano la prima menzione nota del termine *hirð* nella letteratura norrena. Questa parola deriva probabilmente da un prestito dall'ang.-sass. *hīred* (cf. anche H. Kuhn, "Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft", in *Kleine Schriften*. II, 1971, pp. 452 seg.).

ticolare grazie alla testimonianza di Tacito[61], quanto le origini di questa istituzione siano antiche e solidamente ancorate nel mondo germanico[62]. In assenza di informazioni affidabili sul titolo del poema, continueremo a designare queste quindici strofe come il "*Frammento del corvo*".

Esaminiamo ora la posizione di questo frammento nel testo della *Fagrskinna*. L'autore della cronaca, celebrando la generosità del re Harald nei confronti dei suoi fedeli, cita dapprima un gruppo di sei strofe, attribuite allo scaldo Thorbiorn (designato unicamente con il suo soprannome *Hornklofi*). Quest'ultimo viene descritto come un "*vecchio amico del re, che era sempre stato nella corporazione (hirð) sin dai suoi primi anni* (letteralmente *sin dall'infanzia*)"[63].

Il frammento poetico si apre con un'interpretazione solenne, indirizzata alla nobile assistenza che attornia lo scaldo: *Lyði ringberendr*, "*Udite, guerrieri!*" (letteralmente "*portatori di anelli*", o "*portatori di spade*")[64]. Questi *hringberendr* sono senza dubbio i membri della corporazione reale.

---

[61] *Germania*, XIII, pp. 78-79.

[62] Non crediamo di dover seguire su questa questione lo scetticismo di H. Kuhn, *op. cit.*, le cui posizioni appaiono di frequente ipercritiche (cf. *supra*, introduzione).

[63] *Fagrskinna*, p. 6: "(...) *gamall vinr kononga. er iafnan hafðe i hirðum veret fra barnæsko*". In questo contesto, l'uso della parola *hirð* per designare il seguito reale dipende probabilmente da un anacronismo: il termine non figura nelle strofe attribuite a Thorbiorn. Non è d'altronde attestato nella poesia norrena prima dell'XI secolo.

[64] Nel senso primo, il sostantivo maschile *hringr* designa un anello. Tuttavia, viene talvolta utilizzato nella lingua poetica come *heiti* per la spada (cf. Sveinbjörn Egilsson, *Lexicon Poëticum*, 1860, p. 282). Anche Finnur Jónsson preferisce tradurre *hringberendr* come "*portatori di spada*" (*Skjaldedigtning*. B I, p. 22). L'interpretazione basata sul significato letterale di *hringr* ci sembra tuttavia preferibile (cf. F. Sueti, *op. cit.*, p. 22; Bjarni Einarsson [ed.], in *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*, *ÍF* XXIX, 1984, p. 59; Jón Helgason, "*Haraldskvæði*", art. cit., p. 133). La strofa 11 del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" (*Haraldskvæði*, str. 19) evoca peraltro gli anelli e i braccialetti d'oro (*hringar handbærir, gullbaugar*) offerti dal re ai suoi scaldi. Come che sia, l'espressione *hringberendr* si applica palesemente a uomini di qualità: senza dubbio si tratta di guerrieri distinti dal sovrano, che li ricolma di doni. Questa pratica è ben attestata: la poesia norrena abbonda di espressioni che illustrano il tema del "*dispensatore di anelli*" (*hringbrjótr, hringdrifi*, etc.).

Il poeta, per riferire le alte gesta del sovrano, cede allora la parola a due strani personaggi: una valchiria dalla capigliatura bionda (*haddbjört*)[65], dalla gola bianca (*kverkhvíta*) e dallo sguardo sfavillante (*glæhvarma*)[66], interroga un corvo, il cui becco insanguinato[67] e gli artigli macchiati dalla carne dei cadaveri[68] diffondono un odore di carogna[69]. Il sinistro uccello, che pretende di seguire "sin dall'uovo"[70] i passi del sovrano, esalta nella sua risposta il carattere intrepido del re Harald, capo di una flotta potente.

La citazione del poema si interrompe alla sesta strofa. Il cronista presenta con qualche parola cinque nuove strofe, che, precisa, appartengono allo stesso canto (... *i sama cvæðe*)[71]. Queste strofe evocano, sotto una forma sempre dialogata, i principali compagni

---

Esiste un rapporto tra quest'uso e la presenza di anelli fissati ai pomelli di spada, su diverse armi datate al VI o al VII secolo, in Scandinavia come nell'insieme del mondo germanico? La tradizione delle spade ornate di anelli (ted. *Ringschwerter*) rinvia verosimilmente ai legami di fedeltà che uniscono i guerrieri di un seguito militare al loro capo (cf. in particolare H. Steuer, "Helm und Ringschwert", 1987). Simili armi appaiono anche nell'iconografia relativa ai guerrieri-belve: l'uomo con la testa di lupo della guaina di Gutenstein (F. Garscha, "Die Schwertscheide von Guttenstein", 1939), come pure una figura simile sul frammento di bronzo di Obringheim (K. Hauck, "Alemannische Denkmäler", 1957, pl. 2, fig. 4), sfoggiano delle spade il cui pomello porta un paio di anelli. Nel dominio scandinavo, questa tradizione appare in particolare nelle piastre di Torslunda, o nell'elmo della tomba XIV di Vendel (cf. H. Steuer, *art. cit.*, p. 224; per le piastre di Torslunda, il motivo del "*Ringschwert*" appare forse una seconda volta, cf. Karl Hauck, "*Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition*", 1982, pp. 330, fig. 10). Il valore simbolico degli anelli, probabilmente in rapporto con in culto odinico, non è senza rapporto con quello di un amuleto (cf. P. Paulsen, *Alamannische Adelsgräber von Niederstotzingen*, 1967, pp. 90-98; K. Hauck, *Überregionale Sakralorte*, 1981, tavola 1). Esamineremo oltre la natura delle relazioni che uniscono il fenomeno dei guerrieri-belve alle forme più antiche della corporazione guerriera, basandoci in particolare sugli indizi forniti dai *Ringschwerter*.

65 *Skjaldedigtning*, B I, p. 22, str. 1, v. 7.

66 Id., str. 2, v. 5-6.

67 Id., str. 3, v. 3: *með dreyrgu nefi*.

68 Id., str. 3, v. 5: *hold loðir yðr í klóum* (letteralmente "*la carne aderisce ai vostri artigli*").

69 Id., str. 3, v. 6: *hræs þefr gengr ór munni* (letteralmente "*l'odore dei cadaveri esce dal vostro becco*").

70 Id., str. 4, v. 8: *síðan ór eggi kómum*.

71 *Fagrskinna*, p. 9.

del re Harald. La valchiria interroga il corvo a proposito dei guerrieri scelti (*íþróttarmenn*), poi degli scaldi.

Tutti ricevono dal sovrano splendidi doni e armi di valore. Dopo l'undicesima strofa, il redattore della *Fagrskinna* introduce un breve commento dedicato ai campioni del re (a.isl. *kappar*):

> *Hann tignaðu í sinni fylgð oc firir gongu kappar hans er varo sva agiarner oc urœddir at þeir varðu anndværðá fylking í orrostu. hafðu vargstakka firir bryniur*[72].
>
> *Nella sua truppa, i suoi campioni lo veneravano e marciavano in testa, coloro che erano a tal punto impetuosi e temerari da prendere posto in prima fila nelle battaglie; essi portavano dei camiciotti* [*in pelle*] *di lupo come corazza.*

In seguito appaiono due strofe, annunciate da queste semplici parole: *sva sem her sægir...* Benché il cronista non si mostri più esplicito, queste strofe appartengono palesemente allo stesso poema delle precedenti. L'apostrofe indirizzata al corvo dall'inizio di que-

---

[72] Id., p. 11. Si confrontino le ultime parole di questa citazione con il capitolo IX della *Vatnsdœla saga* (ed. W.H. Vigt, *ASB* XVI, 1921, pp. 24-25), in cui i *berserkir* del re Harald sono evocati in termini identici: *Þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur*. Il composto *varg-stakkr* ("camiciotto [in pelle] di lupo") presenta nel quadro del nostro studio un interesse particolare: la parola *vargr* designa normalmente il lupo, con la connotazione di una bestia nefasta (in altri contesti, questo termine possiede anche un'accezione giuridica, quella di "reietto", di "fuorilegge"; cf. in particolare M.R. Gerstein, *Warg. The Outlaw as Werwolf in Germanic Myth, Law and Medecine*, 1972; M. Jacoby, *Wargus, vargr, "Verbrecher", "Wolf", EIne sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, 1974). La parola *stakkr* si aplica ad una veste ampia e sprovvista di maniche, di frequente confezionata in pelle – cosa testimoniata in particolare dall'uso della forma *skinnstakkr* (cf. H. Falk, *Altwestnordische Kleiderkunde*, 1919, pp. 162 seg.). Secondo la *Storia leggendaria di Sant'Olaf*, i dodici migliori guerrieri del capo norvegese Thorir il Cane (*Þórir Hundr*) sfoggiavano questo tipo di camiciotti in pelle di lupi sul campo di battaglia di Stiklarstadir, verso il 1030 (cf. *Olafs saga hins helga*, ed. A. Heinrichs et al., 1982, p. 192: [...] *varo i vargskinzstakcum*). Ritorneremo oltre sul caso dei compagni di Thorir, che O. Höfler ha identificato in maniera abbastanza convincente come una truppa di guerrieri-belve (O. Höfler, "Cangrande von Verona", 1940, pp. 111 seg.). Nel registro dei nomi di vestiti forgiati sulla parola *vargr*, si noti anche l'uso di un composto *vargskinns-ólpa*, "mantello in pelliccia di lupo" (cf. *Fornmanna sögur*, X, 1835, *Hauks Þáttr hábrókar*, p. 201: *sjá var mikill maðr í vargskinns ólpu*).

sto passaggio (*bærgir ræsævar*)[73], così come la forma di alcuni versi[74], confermano quest'impressione.

Queste strofe descrivono chiaramente il ruolo e lo statuto eminenti dei guerrieri-belve:

At bersærkia ræiðu	*A proposito dell'equipaggiamento dei*
vil ec spyria[75]	*guerrieri-belve, (ti) voglio interrogare,*
bærgir ræsævar	*bevitore del mare dei cadaveri*[76]
hversso er fenget	*Che cosa ne viene*
þæim er i folk vaða	*a coloro che si lanciano nella mischia,*
vig diorfum verom.[77]	*agli uomini ardenti nel combattimento?*
Vlf heðnar hæita	*Essi si chiamano pellicce di lupi,*
þæir er i orrastu	*coloro che in combattimento*
bloðgar rander bera	*portano delle rondacce insanguinate*
vigrar rioða	*e tingono di rosso le lance*
er til vigs coma	*quando s'avanzano alla battaglia;*
þæim er þar sist saman	*sono impiegati là di concerto*[78]*;*

---

[73] L'espressione "*mare di cadaveri* (*hræsævar*)" è una metafora scaldica che designa il sangue. Colui che beve il sangue dei morti è dunque il corvo (cf. in particolare F. Sueti, *op. cit.*, pp. 30-31; Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 1931, p. 44; Bjarni Einarsson [ed.], in *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*, ed. cit., p. 63). La forma *bergir*, nome d'agente derivato dal verbo *bergja* ("assaporare", "consumare", "bere"), figura qui al singolare (cf. H. Falk, "Die Nomina agentis der altnordischen Sprache", 1889, p. 30). Non vi è dunque alcuna ragione per riferire la metafora *bergir hræsævar* ai guerrieri-belve, come fanno alcuni traduttori (in particolare N.S. Price, *The Viking Way*, 2002, p. 367). Qui, la valchiria interroga palesemente il corvo, al quale sono indirizzate le parole "*vil ec spyria...*". La lezione della versione A contiene peraltro il pronome *þik* ("*vil ec þik spyria*"), forse per contaminazione con una delle strofe precedenti.

[74] La formula iniziale "*At berserkja reiðu vil ek spyrja*" si ispira chiaramente all'inizio della strofa dedicata agli scaldi: "*At skálda reiðu vil ek þik spyrja...*" (*Haraldskvæði*, str. 18). Anche i versi 3 e 4 (*hversu es fengit / þeim es í folk vaða*) riproducono la costruzione di una strofa precedente (*Haraldskvæði*, str. 15).

[75] La formula *berserkja reiða*, che si può rendere letteralmente come "*l'equipaggiamento dei guerrieri-belve*", risponde probabilmente ai bisogni della prosodia. Una costruzione simile (*skálda reiða*) figura in una delle strofe precedenti dello stesso frammento.

[76] Cioè "*tu che ti abbeveri al sangue dei morti*".

[77] *Fagrskinna*, p. 11.

[78] Per tradurre l'espressione "*þæim er þar sisst saman*", abbiamo accolto l'interpretazione di Finnur Jónsson (cf. Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 1931, p. 557 a proposito del verbo *sýsla*; sulla forma *sýsa*, cf. R. Cleasby, *IED*, p.

Aræðesmonnum æinum	*agli uomini valorosi, ad essi soli,*
hygg ec þar undir felaz,	*lo so, si affida*
skyli sa en skilvisi	*così il sovrano accorto:*
þæim er i skiold hoggva.[79]	*a coloro che portano i colpi sugli scudi.*

Dopo questo passaggio, il cronista menziona ancora due strofe, dedicate ai commedianti e ai giullari (*leikarar ok trúðar*).

Il "*Frammento del corvo*" dà dunque un insieme di informazioni assolutamente notevoli, alcune delle quali portano un contributo decisivo alla comprensione del nostro argomento. I guerrieri-belve sono descritti come dei combattenti scelti, che godono della confidenza del re. Questi feroci personaggi attorniano il sovrano sul campo di battaglia, e formano una truppa unita.

Come interpretare, tuttavia, l'accostamento dei sostantivi *ulfheðnar* e *berserkir* ("*Ulfheðnar þeir heita...*")? In base alla loro etimologia, i due termini non sembrano sinonimi: il composto *berserkr* evoca l'uso di pellicce d'orso (cf. l'etimo **ber-, ursus*), mentre il composto *úlf-heðinn* indica l'impiego di pelli di lupo (a.isl. *úlfr*)[80].

Quest'incoerenza apparente si attenua se si attribuisce alla parola *berserkr* un senso metaforico. Al di là della sua prima accezione ("camicia d'orso"), questo vocabolo riveste nella letteratura norrena il significato generale di "guerriero-belva". Malgrado la presenza dell'elemento *-serkr* ("camicia"), il termine non sembra applicarsi, nelle saghe islandesi, al porto di un abbigliamento particolare: il *berserkr* si presenta prima di tutto come un guerriero furioso, il cui comportamento è affine a quello di un animale selvaggio. Quest'evoluzione semantica si è senza dubbio smorzata dall'epoca dello scaldo Thorbiorn, come testimoniato dalla formula "*Ulfheðnar þeir heita...*". I poeti del IX secolo, però, sembrano percepire

616, con la traduzione "*there they are busied together*"). Per un'altra interpretazione, cf. il commento di Jón Helgason, "Haraldskvæði", art. cit., p. 140 (fa riferimento al verbo *sissa*, "far sedere", "dare un seggio", qui nel senso di "dare un posto"). I manoscritti della *Fagrskinna* danno *sist*, e non *sisst*.

[79] *Fagrskinna*, pp. 11-12.

[80] Cf. *supra*, cap. 2, l'analisi etimologica di questi termini norreni. Se al contrario si accosta il composto *ber-serkr* all'aggettivo "*ber-, nudus*", il carattere paradossale della formula "*úlfheðnar þeir heita*" risulta in maniera ancor più palese.

ancora il significato etimologico del composto *ber-serkr*. È quanto indica, in seno al "*Frammento dell'Hafrsfjord*", la giustapposizione delle locuzioni "*grenjuðu berserkir*" e "*emjuðu ulfheðnar*".

L'arcaismo dell'etimo **ber-*, soppiantato nell'uso corrente dal norreno *bjǫrn*, situa in ogni caso la genesi dell'appellativo *berserkr* ad uno stadio antico della tradizione nordica, anteriore all'era dei Vichinghi. Non può dunque trattarsi di una parola forgiata dallo scaldo Thorbiorn – contrariamente a quanto propone Klaus von See.

Utilizzata a diverse riprese nella poesia eddica o scaldica, la parola *berserkr* figura in un numero considerevole di saghe. Non appare invece in nessuna fonte runica – a differenza del nome *úlfheðinn*, attestato nell'epigrafia svedese sotto la forma di un antroponimo (cf. *supra*, cap. 1). Assente dalle più antiche fonti svedesi o danesi (in particolare dalle *Gesta Danorum*), l'appellativo *berserkr* sembra dunque attingere la sua origine ad una tradizione specificamente norvegese. In Islanda, il patrimonio leggendario ereditato dai primi coloni norvegesi (poemi scaldici, tradizioni familiari) spiega senza dubbio la strana fortuna di questo termine: nella lingua delle saghe, nel XIII secolo, la parola *berserkr* sembra da molto tempo essersi imposta come la designazione corrente del guerriero-belva.

L'interpretazione etimologica del composto *úlf-heðinn*, il cui uso è molto più raro nelle fonti islandesi, si rivela tuttavia meno ambigua. Nessuno può fraintendere il senso ovvio della parola: l'allusione al pellame del lupo è qui totalmente esplicito per il locutore scandinavo. L'impiego di questo tipo di pelliccia in un contesto insieme cultuale e marziale parte da una pratica ben attestata in seno al mondo germanico[81]. All'epoca dei primi scaldi, questa tradizione senza dubbio perdura. Nella bocca del poeta Thorbiorn, l'appellativo *úlfheðnar* ("*pellicce di lupi*") si applica anche a personaggi noti sotto il nome di *berserkir*: il significato letterale del composto *ber-serkr* svanisce qui di fronte all'immagine del combattente furioso, rivestito di una spoglia animale che non è necessariamente quella di un orso. Malgrado la sua apparente stranezza, la formula "*Ulfheðnar þeir heita...*" non è dunque aberran-

---

[81] Cf. *infra*, a proposito dei ritrovamenti archeologici di Torlsunda, Gutenstein o Obrigheim.

te: non seguiamo Karl von See, quando pretende di svelare qui la goffaggine di un autore apocrifo[82].

Ad una lettura del "*Frammento del corvo*" sorgono tuttavia altre questioni, che non hanno mancato di suscitare le ipotesi più contraddittorie sulla struttura originale dell'opera.

Dopo un lungo periodo di tradizione orale, il repertorio scaldico si è trasmesso fino all'inizio del XIII secolo attraverso l'intermediazione di fonti oggi scomparse. Appare assai delicato valutare in queste condizioni il grado di autenticità dei testi. I poemi più antichi, composti nel IX secolo, hanno potuto arricchirsi di elementi nuovi, mentre alcune strofe cadevano nell'oblio. Queste interpolazioni e queste lacune sono difficilmente identificabili, tanto più che ignoriamo la natura e la qualità dei primi tentativi di fissaggio manoscritto.

Il poema di Thorbiorn hornklofi, nella versione trasmessa dalla cronaca norvegese, non è probabilmente completo. Questo "frammento" sembra tuttavia presentarsi come un insieme abbastanza coerente, articolato in due parti. Le prime sei strofe, coronate da una lunga declamazione del corvo (strofe 4-6), sono citate senza interruzioni. I gruppi di strofe seguenti, inframezzati da commenti in prosa, tradiscono un cambiamento di ritmo: il gioco delle domande e delle risposte si fa più pressante. Il tono delle ultime due strofe si allontana dalla vena eroica delle precedenti, senza tuttavia spezzare il filo del dialogo. Inoltre, la prosodia delle sei strofe finali appare meno regolare, con l'uso alternato del *málaháttr* e del *ljóðaháttr*. Ciononostante, queste sfumature non bastano assolutamente a rimettere in causa la datazione di queste strofe, né la loro appartenenza al frammento originale. Nulla dimostra con certezza l'intervento di un secondo poeta – nonostante le conclusioni formulate da Klaus von See[83].

Questo eminente germanista pretende di individuare, nel vocabolario delle ultime nove strofe, alcuni prestiti da poeti più recenti. L'ipotesi si basa su fondamenta abbastanza fragili, il cui valore verrà discusso alla fine di questo capitolo.

Ben prima dei lavori di Klaus von See, i primi editori dell'*Ha-*

---

[82] Klaus von See, "Studien zum Haraldskvæði", art. cit., p. 102.
[83] Klaus von See, art. cit., p. 105.

raldskvæði avevano già introdotto una cesura radicale tra le strofe 6 e 7 del "*Frammento del corvo*": Unger e Munch hanno inserito qui le sei strofe del "*Frammento dell'Hafrsfjord*". Questa revisione del testo contraddice la testimonianza della *Fagrskinna*, in cui le strofe che evocano la battaglia non sono attribuite a Thorbiorn.

Come il frammento precedente, il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" contiene una breve allusione alle prodezze dei guerrieri-belve.

b.- Il "Frammento dell'Hafrsfjord", attribuito a Thiodolf

Dopo le quindici strofe del "*Frammento del corvo*", la *Fagrskinna* evoca le prime vittorie del re Harald. Due strofe dello scaldo Eyvind Skaldaspillir, estratte dall'*Háleygjatal*[84], sono citate a proposito della battaglia dell'ansa di Stavenes (*Stafanessvágr*)[85].

L'autore della cronaca menziona lo strano giuramento pronunciato dal re, deciso a non tagliare più la sua capigliatura prima di aver conquistato tutto il suo regno[86].

---

84 Sappiamo che anche questo poema genealogico dedicato al duca Hakon di Lade (*Hákon inn ríki*, "Hakon il potente"), figura tra le principali fonti della *Heimskringla* di Snorri (cf. *HSS*, *Prologus*, p. 4-5).

85 Adottiamo la traduzione di questo toponimo norreno da F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 447, nota 10.

86 Per questa ragione il re ebbe fino alla sua vittoria dell'Hafrsfjord il soprannome *lúfa*, "la Zazzera" (cf. in particolare la testimonianza dell'*Egils saga* e dell'*Haralds þáttr hárfagra*). Questa pratica è ben attestata nell'insieme del mondo germanico, cf. Tacito, *Germania*, XXXI (guerrieri Catti che lasciano crescere la loro capigliatura fino a che non abbiano abbattuto un nemico), Tacito, *Storie*, IV, 61 (giuramento del Batavo Civilis), Gregorio di Tours, *Storia dei Franchi*, V, 15 (giuramento dei Sassoni contro gli Svevi), o Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, III, 7. Questo tipo di voto appare anche nell'*Edda poetica* (*Baldrs draumar*, str. 11, 5-8, in *Edda – Codex Regius*, p. 279). Per una visione d'insieme di questa questione, all'interno di un'abbondante bibliografia, cf. in particolare H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, col. 1260 seg.; R. Rolle e H. Seemann, "Haar- und Barttracht", § 1: *Kulturhistorisches*, in *RGA* XII, 1999, pp. 232-240; E. Ebel, *id.*, §2: *Überlieferung im Norden*, pp. 240-244. In una prospettiva abbastanza vicina al nostro argomento, O. Höfler (*Germanisches Sakralkönigtum*, I, 1952, pp. 196 seg.) ha accordato un'attenzione particolare al carattere "sacro" della capigliatura presso i guerrieri e i sovrani germanici, in rapporto con la nozione di consacrazione individuale (*Individualweihe*). Cf. anche R. Much, *Die Germania des Tacitus*, 1967, pp. 385 seg.

Il racconto prosegue con una breve descrizione dei combattimenti dell'Hafrsfjord, illustrata da cinque strofe scaldiche. Secondo la testimonianza della *Fagrskinna*, la paternità di questo frammento poetico va a Thiodolf di Kvin[87].

Jón Sigurðsson dà a queste strofe il titolo *Kvæði um Hafrsfjarðar orustu*. Qui ancora, i manoscritti medievali non forniscono alcuna indicazione sul nome del frammento.

La prima strofa colloca chiaramente il luogo del combattimento (*í Hafrsfirði*), e designa il principale avversario del re Harald, Kiotvi il ricco (*...við Kjotvan auðlagða*).

Il commento introduttivo del cronista presenta questo personaggio come un reuccio del sud della Norvegia, come confermato da altre fonti[88].

Il poeta evoca poi l'arrivo delle navi nemiche, riccamente adornate e preparate per la guerra:

Hæyrðu i Hafrsfirði	*Udisti nell'Hafrsfjord*
hve hizug barðez	*come si batté là*
konongr kynstor	*il re di alto lignaggio,*
við Kjotvan auðlagða	*contro Kiotvi il Ricco?*
knerrir como austan	*Dall'Est arrivarono le navi*
kapps um lystir	*avide di combattimenti*
með ginandum hofðum	*con figure di prua con le gole spalancate*
oc grofnum tinglum[89].	*e prore ornate con fregi.*

La seconda strofa descrive il brillante esercito di Kiotvi e dei suoi alleati: questi uomini sono equipaggiati con armi importate dall'Occidente, il cui uso è particolarmente apprezzato nel mondo nordico[90].

---

[87] Il redattore della saga introduce le cinque strofe con queste parole: "(...) *sva sem sægir Þioðolfr scalld or Hvini*" (*Fagrskinna*, p. 15).

[88] Cf. in particolare le precisazioni di Snorri Sturluson nell'*Haralds saga* (*HSS*, I, p. 122), o ancora il capitolo VIII della *Vatnsdœla saga* (ed. W.H. Vogt, *ASB* XVI, 1921, p. 23).

[89] *Fagrskinna*, p. 16.

[90] Sul tema letterario delle spade importate nel mondo norreno, cf. in particolare H. Falk, *Altnordische Waffenkunde*, 1914, pp. 38-41. I dati archeologici confermano la realtà di questa tradizione: numerose spade straniere, di origine franca o anglo-sassone, sono state portate alla luce in Scandinavia. Misure tardive sono state peraltro prese nel mondo carolingio per proibire l'esportazione

All'improvviso, i guerrieri-belve, scatenati, fanno la loro apparizione:

Laðner varo þœir haulda[91]	*Le navi erano cariche di nobili guerrieri*
oc hvitra skiallda[92]	*e di scudi bianchi,*
vigra vestrœnna	*di lance venute dall'Occidente*
oc valscra svœrða	*e di spade franche;*
grœnjaðu bersœrkir	*le camicie d'orso grugnivano,*
grunr var þeim a sinnum[93]	*il combattimento dava loro rabbia,*
œnn uðu[94] *ulfheðnar*	*le tuniche di lupo urlavano*
ok isar duðu.[95]	*e le armi brandivano.*

---

di armi (Editto di Pîtres dell'864, cap. XXV, cf. A. Boretius e V. Krause, ed., *Capitularia regum Francorum*, Monumenta Germaniæ Historica. Capit. II, 1897, n. 273, p. 321).

[91] Il norreno *hǫldr* (v. 1) designa un proprietario terriero di rango superiore a quello del semplice contadino libero. In un contesto poetico, la parola può essere utilizzata in un senso più generale: "guerrieri", "uomini" (cf. Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, 1931, p. 311).

[92] In opposizione agli "*scudi bianchi*" (o "non dipinti") menzionati qui, le navi del re Harald sfoggiano degli "*scudi rossi*" (*rauðum skjǫldum*, cf. la strofa 5 del "*Frammento del corvo*").

[92] La grafia *grunr*, che figura nei manoscritti della versione B (AM 302, 4to e Oslo UB 371 fol.), è chiaramente difettosa. Tutte le altre versioni del poema (*Fagrskinna* A, *Heimskringle* e *Flateyjarbók*) danno in effetti *guðr*. La lezione *grunr* è probabilmente una corruzione di *gunnr* – forma antica di *guðr*. La traduzione dell'espressione "*guðr var þeim á sinnum*" si rivela delicata. Questa sintassi è in effetti ambigua (cf. la nota di Bjarni Einarsson nella sua edizione della *Fargskinna*, p. 67). Il neutro *sinn* (o *sinni*) ha insieme il senso di "viaggio", "cammino", e quello di "compagnia", "seguito", "società" (ingl. *fellowship*, isl. *föruneyti*). La locuzione *á sinnum* figura nella *Rígsþula* (str. 32, in *Edda – Codex Regius*, p. 284): *dagr var á sinnom* ("*il giorno volse alla fine*", trad. fr. di F.-X. Dillmann, in *Proxima Thulé*, V, 2006, p. 68). Tuttavia, l'espressione *vera e-m í sinni* significa anche "accompagnare, aiutare qualcuno". Ora, la parola *guðr* può essere intesa nel senso di "combattimento", ma anche come il nome di una valchiria. Nella sua traduzione della *Storia dei re di Norvegia* (p. 453, nota 14), F.-X. Dillmann propone d'altronde la versione seguente: "*Gud* [*la valchiria*] *li sosteneva*". La presenza di questa creatura sul campo di battaglia acquisisce qui un valore particolare: accompagnando i guerrieri-belve, essa rivela probabilmente la loro affinità con *Óðinn*, dio del furore (*óðr*).

[94] *Fagrskinna* A dà *ymdu* e B *œnn uðu*. Bisogna ripristinare qui il verbo *emjuðu*, che figura nei manoscritti della *Heimskringla*.

[95] *Fagrskinna*, p. 16.

L'uso di costruzioni ridondanti, ai versi 5 e 7 di questa strofa, esprime in maniera assai eloquente l'ardore dei combattenti, le cui vociferazioni ricordano le urla e i grugniti delle bestie furiose: "*grenjuðu berserkir*", "*emjuðu ulheðnar*"... Questi personaggi non indossano solamente la spoglia di un animale: ne imitano il comportamento.

Come bisogna interpretare la giustapposizione delle formule relative ai guerrieri-belve? I vocaboli *ulheðnar* e *berserkir* designano i membri di una stessa truppa, o si applicano al contrario a gruppi distinti ("*pellicce di lupo*" e "*camicie d'orso*"), ciascuno con il proprio abbigliamento e il proprio grido di guerra ("*grenjuðu...*", "*emjuðu...*")[96]? Su questo punto la testimonianza del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" – considerata isolatamente – si rivela abbastanza ambigua. Il confronto con il testo del "*Frammento del corvo*", in seno al quale i due appellativi sono utilizzati come sinonimi, porta a scegliere la prima soluzione.

Tuttavia, la strofa che abbiamo appena citato lascia incombere un'altra incertezza: niente permette di determinare, alla lettura di questo passaggio, la posizione esatta dei guerrieri-belve nell'affrontamento dell'Hafrsfjord. Avanzano agli ordini del re Harald? Combattono nei ranghi dei suoi avversari? Il "*Frammento dell'Ha-*

---

[96] Il tema delle "urla" lanciate dai guerrieri-belve appare in particolare nelle seguenti fonti: *Ólafs saga Tryggsvasonar*, cap. CCXXIII (in *Flateyjarbók*, p. 269); *Kristni saga*, cap. II (in *Hauksbók*, ed. Eirîkur Jónsson e Finnur Jónsson, 1892-1896, p. 127); *Grettis saga*, cap. XL (ed. *ÍF* VII, p. 136); *Vatnsdæla saga*, cap. XLVI (ed. *ÍF* VIII, 124); *Egils saga*, cap. LXIV (ed. *ÍF* II, p. 202); *Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, cap. XIV (ed. *ÍF* XIV, pp. 370-71); *Hervarar saga*, cap. III e V (*FSN* I, pp. 416-425); *Qrvar-odds saga*, cap. XIV (*FSN* II, pp. 211 e 213); *Gǫngu-Hrólfs saga*, cap. XXX (*FSN* III, p. 322, dove figura la formula *Rǫndólfr var hamaðr ok grenjaði sem trǫll*: "*Rondolf si era trasformato e urlava come un troll*"); *Hrómundar saga Gripssonar*, cap. III (*FSN* II, p. 368); *Ásmundar saga kappabana*, cap. IV e VIII (*FSN* II, pp. 470 e 481-483); *Hjálmþérs saga og Qlvés*, cap. VII (*FSN* III, p. 466); *Viktors saga og Blávus*, cap. IX (in A. Loth [ed.], *Late Medieval Icelandic Romances*. I, 1962, p. 29); *Ectors saga*, cap. VI e XX (id., pp. 102 e 166); *Flóres saga konungs ok sona hans*, cap. XII (in Å. Lagerholm [ed.], *Drei Lygisögur*, *ASB* XVII, 1927); cf. anche il volume di *rímur* pubblicato da Finnur Jónsson (*Rímnasafn*. II, *SUGNL* XXXV, 1915-1922, pp. 263, 265, 268 e 271). Riprendiamo questi riferimenti sparsi, che non sono esaurienti, da Aðalheiður Guðmundsdóttir, "*Um berserki*", 2001, pp. 332-33.

frsfjord" non porta alcuna precisazione su questa questione. I primi versi di quest'opera si riferiscono ciononondimeno alle truppe di Kiotvi. La tradizione storiografica e letteraria islandese fornisce qualche informazione complementare, la cui affidabilità pare difficile da valutare: nell'argomento, ignoriamo le fonti sulle quali si basano i *sagnamenn*. Nella *Heimskringla*, Snorri Sturluson presenta uno dei principali nemici del re come un "*potente guerriero-belva*"[97], il che è confermato dalla *Grettis saga*[98]: si tratta di Thorir Haklang, il cui nome appare nella terza strofa del "*Frammento dell'Hafrsfjord*". La *Grettis saga* evoca ciononondimeno la presenza di *berserkir* nei due campi. La *Vatnsdœla saga* e l'*Egils saga* li collocano esclusivamente sulla prora della nave reale[99]. Queste prose medievali si ispirano palesemente alle fonti scaldiche: i loro autori hanno potuto associare al ricordo del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" qualche reminiscenza del "*Frammento del corvo*": senza far riferimento ad una battaglia precisa, questa fonte evoca chiaramente la presenza di *berserkir* nel seguito del re Harald. Al di là delle varianti di dettaglio, tutti questi testi attestano in maniera unanime un dato essenziale: l'esistenza dei guerrieri-belve nella Norvegia del IX secolo. I due principali frammenti dell'*Haraldskvæði* costituiscono le testimonianze più antiche, ma anche le più concise, all'interno di quest'insieme di testi.

L'autore del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" non si dilunga sulla descrizione dei *berserkir*: la fine del frammento non vi fa alcuna allusione. Nella terza strofa, la battaglia raggiunge il suo punto culminante con la morte di Thorir Haklang:

Frœistaðu ens framraða	*Sfidarono l'audace (sovrano)*
er þœim flya kœndi	*che fece loro conoscere la fuga,*
allvallz Austmanna[100]	*il monarca degli uomini dell'Est*

[97] *HSS*, I, p. 123.
[98] *Grettis saga*, ed. cit., p. 5.
[99] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 25; *Egils saga*, ed. cit., p. 22. La seconda di queste opere attribuisce tratti licantropici al nonno e al padre di Egill. Questi due guerrieri furiosi, assenti dai combattimenti dell'Hafrsfjord, si oppongono con un accanimento irriducibile all'autorità del sovrano norvegese.
[100] L'appellativo "*allvaldr Austmann*" ("*signore degli uomini dell'Est*") fa senza dubbio riferimento alla regione in cui si estendevano i possedimenti ereditari del re Harald, situata nel Vik – ad est della catena delle Alpi scandinave (cf. Jón Helgason, "Haraldskvæði", art. cit., p. 143, n. 3).

er byr a Utstœini[101]	*che abita a Utstein;*
stoðom nockva bra stillir[102]	*il re lanciò le giumente di Nokkvi*
er hanum var styriar vœne	*quando raggiunse il combattimento.*
glommon var a lifðum	*Vi fu fracasso sugli scudi*
aðr en Haklangr felle.[103]	*prima della caduta di Haklang.*

Chi sono questi nemici, spazzati via dal sovrano che hanno "*sfidato*" (v. 1: *freista*, "mettere alla prova")? Sono i guerrieri-belve della strofa precedente, oppure l'insieme degli uomini di Kiotvi? Anche qui, sembra difficile decidere.

La quarta e la quinta strofa non portano ulteriori precisazioni: evocano la fuga di Kiotvi, rifugiatosi dietro ad un'isoletta del fiordo, e la sconfitta generale della sua flotta.

Il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" porta dunque una testimonianza abbastanza laconica sullo sviluppo degli avvenimenti. Ciononostante, l'età di questo documento gli conferisce un valore eccezionale per la conoscenza delle tradizioni marziali dell'antico Nord: la sua datazione non è mai stata rimessa in causa dai filologi. Klaus von See, tanto scettico nei riguardi di alcuni passaggi del "*Frammento del corvo*", non solleva alcun dubbio sull'autenticità delle strofe dell'Hafrsfjord.

Al contrario, gli studiosi non sono assolutamente d'accordo sulla natura dei legami che uniscono i due frammenti. Si tratta di opere contemporanee, come affermano gli autori medievali? Bisogna, malgrado le informazioni fornite dalla *Fagrskinna*, attribuire tutte queste strofe allo stesso poeta? I due passaggi appartengono alla stessa opera, come hanno sostenuto Unger e Munch?

---

101 Le parole "*es býr at Útsteini*" ("*che abita a Ustein*") evocano una delle residenze regali sull'isola di Utstein (*HSS*, I, p. 155, *Haralds saga*, cap. XXXVII), al largo delle coste occidentali della Norvegia. Harald ha senza dubbio preso possesso di questa tenuta dopo la battaglia dell'Hafrsfjord – avendogli questa vittoria assicurato il controllo del Rogaland. Nel verso "*es býr at Útsteini*", il verbo *búa* è coniugato al presente, mentre gli altri verbi della strofa sono al preterito. Questa sfumatura sembra confermare che il re si è stabilito a Utstein proprio dopo la battaglia, e non prima, come sostiene K. von See, "*Studien zum Haraldskvæði*", art. cit., p. 108.

102 Il neutro *stóð* designa una mandria di cavalli; *Nǫkkvi* è un "re del mare". I cavalli di Nokkvi sono dunque le navi.

103 *Fagrskinna*, p. 17.

Prima di dare il nostro contributo a questo dibattito, proseguiamo l'esame dei due frammenti nelle versioni tramandate dalle altre fonti.

2) *Il testo della* Heimskringla

La *Storia di Harald Bella Chioma* (*Haraldz saga ins hárfagra*)[104] costituisce, dopo la *Storia degli Ynglingar*[105] e la *Storia di Halfdan il Nero*[106], l'ultimo racconto della *Heimskringla* nel quale siano menzionati i *berserkir*.

Il tema dei guerrieri-belve appare a tre riprese nella *Haraldz saga*. Snorri Sturluson sottolinea prima di tutto la presenza dei *berserkir* tra i fedeli del sovrano. Questi combattenti scelti prendono posto alla prua della nave reale[107]:

> *Um várit réð Haraldr konungr sér til skipa. Hann hafði gera látit um vetrinn dreka mikinn ok búinn it vegligsta; þar skipaði hann á hirð sinni ok berserkjum; stafnbúar váru mest vandaðir, þvíat þeir hǫfðu merki konungs. Aptr frá stafninum til austrúms var kallat á rausn; þat var skipat berserkjum. Þeir einir náðu hirðvist með Haraldi konungi, er afreksmenn váru bæði at afli ok hreysti ok allz konar atgervi; þeim einum var skipat hans skip; en hann átti þá góð vǫl at kjósa ór hverju fylki sér hirðmenn.*

> *In primavera, Harald si preparò a imbarcarsi a bordo della sua flotta; durante l'inverno, aveva fatto costruire un grande drago*[108]*, magnificamente decorato. Era a bordo di esso che prendevano posto la guardia e i guerrieri-belve; gli uomini che stavano a prua erano stati scelti con cura, giacché portavano il vessillo del re; chiamato* rausn [*semi ponte superiore*], *il luogo situato tra la prua e la sentina*[109] *era riservato ai guerrieri-belve. La guardia del re era composta esclusivamente da uomini che si distinguevano per la loro forza, il loro coraggio e numerose altre qualità: essi solamente prendevano posto a bordo della sua nave, ma ogni provincia gliene of-*

---

104 *HSS*, I, pp. 98 seg.

105 *Ynglinga saga*, in *HSS*, I, pp. 9 seg.

106 *Sagan Hálfdanar svarta*, in *HSS*, I, pp. 86 seg.

107 *HSS*, I, pp. 107-108 (*Haralds saga*, cap. IX).

108 L'a.isl. *dreki* viene utilizzato di frequente per designare una nave da guerra dell'epoca vichinga (F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 442; H. Falk, *Altnordisches Seewesen*, pp. 39 seg., 105 seg.).

109 A proposito dei termini norreni che designano le differenti parti della nave (in particolare *stafn*, *austrrúm* e *rausn*), cf. H. Falk, *op. cit.*, pp. 82-85.

friva un'ampia scelta (trad. di F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, pp. 124-125).

Nel seguito dell'opera, l'autore fa allusione al personaggio di Berdla-Kari, *berserkr* di grande reputazione. Quest'eminente guerriero, citato in molte fonti medievali[110], si batte dapprima al fianco del jarl Rognvald, prima di prestare giuramento direttamente al re Harald[111]:

Eptir þat kom Berðlu-Kári til Rǫgnvaldz jarls með langskip alskipat, ok fóru þeir báðir norðr á Mœri; tók Rǫgnvaldr jarl skip þau, er átt hafði Vémundr konungr, ok alt lausafé, þat er hann fekk. Berðlu-Kári fór norðr á fund Haraldz konungs ok gerðisk hans maðr; hann var berserkr mikill.

Nel frattempo, Berdla-Kari andò a trovare il duca Rognvald con una lunga nave completamente armata, e guadagnarono insieme il Møre, al nord. Il duca Rognvald si impadronì delle navi del re Vémund e di tutti i beni mobili su cui poté mettere mano. In seguito Berdla-Kari fece rotta per il nord, (...), andò a cercare il re Harald e gli prestò giuramento. Era un guerriero-belva di grande reputazione (trad. di F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 129).

Infine, lo storiografo islandese evoca l'intervento di un potente guerriero-belva nei combattimenti dell'Hafrsfjord: si tratta di Thorir Haklang[112], figlio di Kjotvi il ricco, re dell'Agder[113] – uno dei principali avversari del re Harald.

Thorir, lanciatosi all'abbordaggio della nave del re Harald, si rivela un temibile *berserkr*, che combatte fino alla morte[114]:

---

[110] Cf. in particolare *Egils saga*, cap. I e seg.

[111] *HSS*, I, pp. 113-114 (*Haralds saga*, cap. XII).

[112] *Þórir haklangr*. L'interpretazione più corrente del soprannome *haklangr* è "*lungo mento*" (cf. Jón Helgason, "Haradskvæði", art. cit., p. 143).

[113] "*Kjǫtvi inn auðgi, konungr af Ǫgðum*". L'Agder è una regione del sud della Norvegia. Il soprannome Kjotvi, derivato dal sostantivo *kjǫt* ("carne"), "*deve designare un uomo corpulento*" (F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 451, n. 2). Il vero patronimico di questo personaggio è Asbjorn ("*Ásbjǫrn inn Kjǫtvi*"), come testimoniato dalla *Vatnsdœla saga* (cap. VIII). I legami di parentela tra Thorir e Kjotvi, esposti con chiarezza da Snorri, non sono mai evocati nelle fonti scaldiche, né nel testo della *Fagrskinna*.

[114] *HSS*, I, p. 123 (*Haralds saga*, cap. XVIII).

Þórir haklangr hafði lagt skip sitt í móti skipi Haraldz konungs ok var Þórir berserkr mikill; var þar allhǫrð atsókn, áðr Þórir haklangr fell; var þá hroðit alt skip hans.

Thorir Haklang, che era un temibile guerriero-belva, aveva messo la sua nave contro quella del re Harald: il combattimento fu dei più rudi ed ebbe termine solo con la morte di Thorir Haklang; la sua nave fu allora interamente ripulita (trad. di F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, pp. 135-36).

Snorri introduce in seguito nel suo racconto le cinque strofe del "*Frammento dell'Hafrsfjord*".

Di primo acchito, le informazioni fornite nella *Haralds saga* sul tema dei guerrieri-belve sembrano plausibili. Tuttavia, si rivelano difficilmente verificabili: la descrizione dei *berserkir* si ispira a fonti di cui non sussiste alcuna traccia, ad eccezione delle strofe scaldiche[115]. L'autore ha senza dubbio raccolto in Norvegia[116] un vasto insieme di tradizioni orali. Una parte di questo patrimonio è stata conservata anche fra i discendenti di coloni norvegesi insediati sul suolo islandese.

La tenuta di Oddi – dove Snorri fu educato sotto la tutela di Jon Loptson, nipote del re di Norvegia Magnus Piedi Nudi – rappresentava uno dei principali centri intellettuali dell'isola settentrionale. Snorri è dunque cresciuto in un contesto "*particolarmente versato nello studio del passato e direttamente imparentato con la dinastia norvegese*"[117]. La sua erudizione si basa probabilmente su una documentazione solida, trasmessa dai suoi maestri e dai suoi predecessori[118]. La *Fagrskinna* figurava tra i suoi riferimenti? La questione rimane dibattuta.

---

115 Snorri non cita in nessun punto della sua opera le due strofe del "*Frammento del corvo*" riguardanti i guerrieri-belve.

116 Pensiamo qui al primo soggiorno che Snorri effettuò in Norvegia, alla corte del re Hakon, dal 1218 al 1220. Sappiamo che l'Islandese percorse il paese in quest'occasione, recandosi in particolare sulla costa occidentale (cf. F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 11).

117 F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 10.

118 Sulla formazione intellettuale di Snorri e sulle fonti della *Heimskringla*, si consulti in particolare l'introduzione redatta da F.-X. Dillmann per la sua traduzione della *Storia dei re di Norvegia*, pp. 7-40 (studio ripreso con il titolo "Snorri Sturluson et l'*Histoire des rois de Norvège*", in *Proxima Thule*, IV, 2000, pp. 69-100).

Tuttavia, la versione del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" proposta nell'*Haralds saga* rimane assai vicina al testo tramandato dalla cronaca norvegese. Qui ancora, le cinque strofe sono citate tutte insieme.

Qualche variante, senza incidenza sul nostro proposito, appare tra i differenti manoscritti. Nella strofa dedicata ai guerrieri-belve, qualche parola differisce da una lezione all'altra: l'ultimo verso, per esempio, si conclude sia con *duþo* (variante ortografica di *duðu*)[119], sia con *gullu* (dal verbo *gjalla*)[120] o *glumdo* (dal verbo *glumja*)[121]. La *Fagrskinna* dà sempre *duðu* (dal verbo *dýja*).

Per l'essenziale, tuttavia, le tradizioni islandese e norvegese sono in accordo. Ciononostante, la testimonianza di Snorri Sturluson si distingue su un punto: l'autore della *Heimskringla* attribuisce il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" allo scaldo Thorbiorn hornklofi. L'uso della formula "*svá segir Hornklofi...*"[122] non presenta alcuna ambiguità: i copisti non hanno potuto commettere la minima confusione tra i nomi di Thorbiorn e Thiodolf (cf. *supra*).

All'infuori del "*Frammento dell'Hafrsfjord*", la *Haralds saga* contiene diverse strofe composte da Thorbiorn. Una di esse appartiene al "*Frammento del corvo*"[123]. Vengono citati anche ampi estratti della *Glymdrápa*. In confronto, le strofe attribuite allo scaldo Thiodolf sono molto più rare in questa saga. Snorri si mostra

---

[119] Lezioni *J1* e *J2* (cf. *AM 37* e *38 fol.*, copie realizzate nel XVI secolo a partire dalla pergamena "*Jöfraskinna*"; questa pergamena, datata alla prima metà del XIV secolo, è scomparsa nel 1728 – ad eccezione di qualche folio – nell'incendio di Copenhagen).

[120] Lezione di *F* (*AM 45 fol.*, *Codex Frisianus*, pergamena del primo quarto del XIV secolo; si tratta, fra le pergamene preservate fino ad oggi, del solo esemplare contenente l'insieme della *Heimskringla*). Con la lezione *gullu*, la traduzione del primo verso della strofa diverrebbe allora: "*le armi urlavano*", cioè "*cozzavano con fracasso*".

[121] Lezione di *K* (cf. *AM 35 fol.*, copia realizzata negli ultimi decenni del XVII secolo a partire dalla pergamena "*Kringla*"; anche questa pergamena, datata alla metà del XIII secolo, è scomparsa – ad eccezione di un unico folio – nell'incendio di Copenhagen). La lezione *glumdo* dà all'ultimo verso il senso seguente: "*le armi risuonavano*".

[122] *HSS*, I, p. 124.

[123] Si tratta della sesta strofa del "*Frammento del corvo*" (*HSS*, I, p. 120). Nei differenti manoscritti della *Heimskringla*, ad eccezione del *Codex Frisianus* (cf. *supra*), questa strofa viene in effetti attribuita a Thorbiorn.

troppo generoso nei confronti della memoria del poeta *Hornklofi*?

Il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" e il "*Frammento del corvo*" presentano evidenti affinità di stile. Esse consistono in particolare nell'uso di una metrica e di costruzioni comuni. Snorri si è senza dubbio basato su quest'argomento per attribuire a Thorbiorn l'insieme delle strofe. Del resto, quest'ipotesi non impedisce affatto di considerare i due frammenti opere distinte[124]. Snorri Sturluson non porta d'altra parte alcuna precisazione su questo punto.

Il filologo Friedrich Sueti, convinto di riconoscere nel "*Frammento dell'Hafrsfjord*" lo stile del poeta Thorbiorn, considera l'uso dell'espressione *allvaldr Austmanna* un indizio probante: questa formula, che designa i sudditi di Harald degli "*uomini dell'Est*", risalirebbe alle presunte origini dello scaldo Thorbiorn – proveniente secondo Sueti dalle colonie norrene d'Irlanda o di Scozia[125]. Si tratta qui di una supposizione abbastanza audace, che nessuna fonte permette realmente di dimostrare[126]. La *Fagrskinna* presenta peraltro questo personaggio come un vecchio amico del re Harald, membro della sua *hirð* "*sin dagli anni dell'infanzia*".

Nel contesto del poema, la parola *austmanna* non si applica probabilmente all'insieme dei Norvegesi: può trattarsi di un'allusione alle radici familiari del sovrano, situate nel Vik[127]. Al momento dei combattimenti dell'Hafrsfjord, Harald tenta peraltro di estendere la sua autorità sulle regioni occidentali del paese (Agder, Rogaland, etc.). Così, il senso abbastanza vago della costruzione *allvaldr Austmanna* non permette di determinare con certezza l'identità del poeta.

Al di là delle contraddizioni riguardo al nome dello scaldo, il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" è conservato sotto la stessa forma in tre fonti distinte: la *Fagrskinna*, la *Heimskringla* e la *Flateyjarbók* (cf. *infra*). La concordanza di questi documenti illustra la celebrità del poe-

---

[124] È in particolare il caso di F. Sueti (*op. cit.*, pp. 19-20): approvando l'opinione di Snorri Sturluson, quest'autore attribuisce a Thorbiorn i due frammenti, senza riunirli in un unico poema.

[125] F. Sueti, *ibid.*, pp. 9 e 18-19.

[126] La *Saga skálda Haralds* attribuisce a Thorbiorn una parentela norvegese.

[127] Il termine *austmanna* appare anche in una *Lausavísa* attribuita a Thorbiorn (*Skjaldedigtning*, A I, 29; B I, 26).

ma, associato senza dubbio al ricordo dei combattimenti dell'Hafrsfjord. In confronto, il "*Frammento del corvo*" non ha sempre lasciato un ricordo fedele nel patrimonio letterario dell'Islanda medievale: mentre la *Fagrskinna* cita quindici strofe di quest'opera, la *Heimskringla* e la *Flateyjarbók* contengono solo strofe isolate.

L'evocazione dei *berserkir*, nel "*Frammento dell'Hafrsfjord*", si basa chiaramente su una testimonianza contemporanea dei fatti descritti. Bisogna accordare lo stesso valore alle informazioni fornite dal "*Frammento del corvo*"?

Prima di pronunciarci su questo punto, esaminiamo brevemente la nostra ultima fonte, la *Flateyjarbók*.

3) Il testo della Flateyjarbók

Fra i numerosi racconti compilati all'interno della *Flateyjarbók* (*GKS 1005 fol.*, *Codex Flateyensis*)[128] figura l'*Haralds þáttr hárfagra* ("*Detto di Harald Bella Chioma*"), il cui testo include qualche citazione di poemi scaldici.

Quest'opera, composta alla fine del XIV secolo, comprende un breve estratto del "*Frammento del corvo*". Si tratta della strofa dedicata ai "guerrieri-lupi": *Vlfhednar hæita þeir...*

Il *Codex Flateyensis* dà di questo passaggio una versione che si allontana sensibilmente dalle lezioni della *Fagrskinna*. Nell'*Haralds þáttr*, gli ultimi quattro versi assumono in effetti la forma seguente:

Arædismonnum einum	*Solo ai prodi,*
hygg ek þar hæfa at standa	*lo so, conviene stare là*
þa er skatnar skiluisir	*dove gli uomini esperti*
j skiolld hǫggua[129]	*battono sugli scudi.*

Questa variante non altera le informazioni riguardanti il nostro argomento: i guerrieri-belve sono sempre descritti come dei combattenti scelti.

---

[128] Redatto alla fine del XIV secolo da due preti islandesi, Jón Þórðarson e Magnús Þórhallsson, questo manoscritto è stato completato in seguito nel XV secolo. Gli autori di questa eccellente compilazione hanno avuto accesso a fonti oggi scomparse – almeno nella loro versione originale.

[129] *Flateyarbók*, p. 568.

Al contrario, le righe che precedono la citazione poetica si ispirano abbastanza direttamente al testo della *Fagrskinna*:

Hann tignnadu j sinne fylgd ok framgongu kappar þeir er suo voru agiarnir ok ohrę̨ddir at þeir uordu ǫnduerda fylking konungs. Þeir hofdu uargstakka firir bryniur sem segir Audun illskellda.[130]

Nella sua truppa lo veneravano e marciavano davanti i campioni che erano a tal punto impetuosi e temerari da prendere posto in prima fila nell'esercito del re. Portavano dei camiciotti [in pelle] di lupo a mo' di corazza, come dice Audun il Poetastro.

Il redattore dell'*Haralds þáttr* contraddice tuttavia il suo modello norvegese su un punto: attribuisce la strofa allo scaldo Audun[131]. Quest'affermazione si basa forse su fonti intermedie, oggi scomparse? Non possediamo alcuna informazione a questo proposito.

Il "*Frammento del corvo*", di cui nessuna opera posteriore alla *Fagrskinna* contiene la versione completa, palesemente non ha lasciato un ricordo inalterabile nella tradizione medievale. Diverso è il caso del "*Frammento dell'Hafrsfjord*", citato anche all'interno dell'*Haralds þáttr*[132].

Le cinque strofe di questo frammento appaiono *in extenso*. La versione del *Codex flateyensis* rimane peraltro abbastanza vicina alle lezioni più antiche, fornite dalla *Fagrskinna* e dalla *Heimskringla*.

La strofa relativa ai *berserkir* (*Hladnir voru þeir holda...*) conserva la stessa forma, ad eccezione di varianti minori:

Greniudu besserkir[133]	*Grugnivano le camicie d'orso,*
gudr er þeim hlifde[134]	*Guðr li proteggeva,*
eniudu ulfhednar	*Ululavano le tuniche di lupo*
isarnn bitu	*I ferri mordevano.*

A margine delle strofe scaldiche, il fenomeno dei guerrieri-belve è evocato anche nell'*Haralds þáttr* attraverso il personaggio di Berdlu Kare.

---

130 *Flateyarbók*, p. 568.
131 *Auðun íllskælda*, cf. *supra*, nota 16.
132 *Flateyarbók*, p. 574.
133 La grafia *besserkir* è palesemente errata.
134 *Gudr* sembra qui corrispondere al nome della valchiria.

L'episodio riferito nella *Flateyjarbók* riproduce alla lettera il testo della *Heimskringla* (cf. la traduzione *supra*):

> *Eftir þat kom Berdlukare til Rognualldz jalls med langskip alskipat og foru badir norðr a Mære. tok Rognualldr skip þau er att hafde Uemundr konungur ok allt þat lausafe er hann fek. Berdlukare for nordr j Þrandheim a fund Haralldz konungs hann var berserkr mikill ok gerdizst hans madr.*[135]

Nella misura in cui la testimonianza dell'*Haralds þáttr* si basa essenzialmente sulla prosa di Snorri Sturluson, completata da elementi tratti in particolare dalla *Fagrskinna*, questo testo non aggiunge alcun elemento decisivo per il nostro studio.

C. L'*Haraldskvæði* e i guerrieri-belve: valore della testimonianza

Meno di una dozzina di opere, in seno al vasto repertorio della poesia norrena, menziona i *berserkir*[136]. Fra queste rare testimonianze, le strofe 8, 20 e 21 dell'*Haraldskvæði* presentano di conseguenza un interesse eccezionale: associano il tema dei guerrieri-belve ad un periodo preciso della storia del Nord, corrispondente al regno del re Harald Bella Chioma. Secondo la tradizione medievale, le tre strofe sono opera di un compagno del sovrano norvegese. La maggior parte dei filologi ha ammesso quest'ipotesi, che conferisce a questi pochi versi un valore storico di prim'ordine. Un solo studioso, Klaus von See, rigetta questa interpretazione: ai suoi occhi, le strofe scaldiche non forniscono alcuna informazione affidabile sul fenomeno dei guerrieri-belve. Quest'opinione ci sembra di una severità eccessiva. L'analisi dei documenti antichi porta ad adottare una visione molto più sfumata.

Di primo acchito, la metodologia di Klaus von See si basa tuttavia su un approccio critico assolutamente legittimo; il testo dell'*Haraldskvæði*, ricostituito nel XIX secolo, riunisce frammenti che la tradizione medievale non aveva associato. Ciononondimeno,

---

135 *Flateyjarbók*, p. 573.

136 Cf. Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum*, 1931, p. 45; K. von See, "*Exkurs zum Haraldskvæði*", 1961, pp. 129-131.

il filologo tedesco non rinuncia affatto ai procedimenti abbastanza arbitrari dei suoi predecessori. Nei suoi *Studien zum Haraldskvæði*, si libera anche dell'eredità delle fonti manoscritte, limitandosi a contestare la datazione del poema, senza modificare radicalmente la composizione stabilita da Unger e Munch. Klaus von See attribuisce sempre allo scaldo Thorbiorn un insieme che associa le prime sei strofe del "*Frammento del corvo*", le cinque strofe del "*Frammento dell'Hafrsfjord*", e la semi-strofa estratta dagli *Skáldskaparmál* di Snorri[137].

Al contrario, Klaus von See considera le ultime undici strofe dell'*Haraldskvæði* una produzione apocrifa del XII secolo. Secondo lui, le strofe 20 e 21 non apportano alcuna precisazione utile sul tema dei *berserkir*; esse rappresentano solo una maldestra parafrasi della strofa 8[138].

Quest'analisi del poema ci sembra da prendere con precauzione, giacché non tiene alcun conto della tradizione manoscritta.

Bisogna al contrario basarsi sulla testimonianza delle fonti, senza lasciarsi influenzare dal lavoro di ricostituzione compiuto nel XIX secolo.

I documenti medievali presentano sempre il "*Frammento del corvo*" ed il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" come opere distinte. Riguardo alla concordanza delle fonti, gli argomenti invocati dopo Unger e Munch per associare i due testi ci sembrano abbastanza fragili. Le affinità tra i due frammenti (evocazione di alcuni temi comuni, impiego di un metro identico, presenza della formula "*Heyrðir þú...*") forniscono indizi ben magri per liberarsi dell'opinione degli autori antichi: questi ultimi non assemblano mai i due frammenti in uno stesso poema.

Quest'osservazione si applica *a fortiori* ai quattro versi della strofa 12, totalmente isolati nell'*Edda* di Snorri.

Diversi filologi, fra i quali figura peraltro Klaus von See, scartano anche le strofe 13 e 14, dedicate alle nozze del re Harald con la principessa danese Ragnhild: il tono di questo passaggio contrasta in effetti con il carattere eroico delle altre strofe. L'ipotesi di una

---

137 Si tratta della strofa 9 degli *Skáldskaparmál*, che senza dubbio è solo una semi-strofa. Secondo Snorri Sturluson (*ESS*, p. 89), questi versi sarebbero tuttavia opera di *Þjóðólfr inn hvinverski.*

138 Cf. K. von See, "Studien zum Haraldskvæði", p. 102.

composizione per tappe successive[139] permette senza dubbio di spiegare la mancanza di unità del poema, ma non trova ulteriori conferme nei manoscritti.

Solo Snorri Sturluson sembra stabilire un legame diretto tra il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" ed il "*Frammento del corvo*": senza considerare questi passaggi come parti di una stessa opera, l'autore della *Heimskringla* attribuisce la loro creazione allo stesso scaldo (Thorbiorn hornklofi). Quest'opinione può sedurre. Essa è tuttavia contraddetta da tre fonti, una delle quali proviene peraltro dallo stesso Snorri: la *Gylfaginning*, la *Fagrskinna*[140] e la *Flateyjarbók*.

Per tutte queste ragioni, ci sembra ragionevole ammettere l'esistenza di due poemi indipendenti, composti da Thorbiorn o dal suo contemporaneo Thiodolf[141]. Questi testi forniscono dunque, a proposito dei guerrieri-belve nella Norvegia del IX secolo, due testimonianze concordanti.

Al contrario di questa interpretazione conforme ai dati manoscritti, gli argomenti di Klaus von See si basano su apprezzamenti spesso soggettivi, in particolare quando questo filologo denigra con insistenza lo stile delle ultime strofe dell'*Haraldskvæði*.

I criteri di confronto utilizzati dall'autore si rivelano abbastanza tendenziosi[142]. Si fondano su una nuova articolazione del testo, che non coincide mai con il contenuto delle fonti. Alcune osservazioni ne sono falsate. Consideriamo uno degli esempi scelti da Klaus von See: il nome del re Harald, di frequente sostituito da una metafora nella prima parte dell'*Haraldskvæði*, appare cinque volte nelle ultime undici strofe. In apparenza, l'impiego ridondante di questo termine contrasta con la virtuosità di cui dà prova l'inizio dell'opera. La lettura dei manoscritti permette tuttavia di abbozzare un quadro ben differente: il nome "*Haraldr*" figura in una delle due strofe relative al matrimonio regale (strofa 13); viene utilizzato sei

---

139 Cf. J. de Vries, *Altnordische Literturgeschichte*, 1999, p. 136-40.

140 Per l'autore della *Fagrskinna*, la confusione tra i due scaldi non è possibile: dopo le cinque strofe del "*Frammento dell'Hafrsfjord*", allora attribuito a Thiodolf, cita due strofe consacrate allo stesso avvenimento, ma appartenenti questa volta alla *Glymdrápa* di Thorbiorn.

141 Scartiamo il nome dello scaldo Audun, apparso in maniera isolata nella fonte più tarda (la *Flateyjarbók*).

142 Cf. K. von See, *art. cit.*, pp. 101 seg.

volte nel "*Frammento del corvo*" (strofe 1, 4, 16, 18, 19 e 22 dell'*Haraldskvæði*); non viene mai menzionato, al contrario, nel "*Frammento dell'Hafrsfjord*".

Klaus von See sottolinea anche il carattere ricorrente di alcune formule, utilizzate sia nelle prime dodici strofe, sia nelle ultime undici strofe dell'*Haraldskvæði*. In questa prospettiva, la fine del poema porterebbe di nuovo il segno di un lavoro di imitazione servile, incollato tardivamente su una prima parte più antica. Qui ancora, gli indizi proposti non sono affatto probanti: l'espressione "*konungr enn kynstóri*" figura alla strofa 7 e alla strofa 14, ma le fonti medievali non associano mai quest'ultima agli altri frammenti. Inoltre, le somiglianze scoperte da Klaus von See tra i differenti passaggi sono assai labili (parallelo tra l'espressione *odda íþróttir*[143], alla strofa 1, e il composto *íþróttirmenn*[144] alla strofa 15; uso del verbo *ráða* alle strofe 5 e 19, del sostantivo *væni* alle strofe 9 e 17, del participio *grafinn* alle strofe 7 e 19). All'infuori del verso "*konungr enn kynstóri*", Klaus von See non rileva peraltro alcun esempio di ripetizione letterale all'interno del poema. Notiamo che i termini *væni* e *grafinn* riappaiono, nei manoscritti, in frammenti distinti. La stessa osservazione si applica naturalmente agli appellativi *berserkir* e *ulfheðnar*. Non possiamo di conseguenza aderire alle intenzioni di Klaus von See, quando quest'ultimo presenta le strofe 20 e 21 come una glossa senza interesse, ispirata dagli ultimi versi della strofa 8.

Agli occhi dello studioso tedesco, la formula "*Ulfheðnar þeir heita* (...)", utilizzata a proposito dei *berserkir* all'inizio della strofa 21, produce l'effetto di un "*commento, didattico, zoppicante, aggiunto in seguito*" (*ein hinterdrein hinkender, schulmeisterlicher Kommentar zu Str. 8...*)[145].

Il parere di Klaus von See si basa palesemente su un'interpretazione assai stretta del termine *berserkr*, riportato al suo significato etimologico (**ber-serkr* = "*camicia di orsi*"). Quest'approc-

---

[143] Metafora che designa le "*prodezze guerriere*", letteralmente "*talenti di lance*".

[144] In questo contesto, la parola può essere tradotta con "campioni", "guerrieri scelti". In senso letterale, *íþróttamaðr* designa un uomo esperto, talentuoso, che padroneggia un'arte o un'abilità (*íþrótt*).

[145] K. von See, *art. cit.*, p. 102.

cio non è soddisfacente; abbiamo già avuto modo di sottolinearlo. Nella tradizione norrena, l'appellativo *berserkr* designa generalmente un guerriero "furioso", senza connotazione relativa ad un abbigliamento particolare; questo senso usuale prevale ampiamente sull'accezione prima della parola, che sembra essersi cancellata abbastanza presto – nello stesso tempo in cui la radice **ber-* veniva soppiantata dalla radice *bjǫrn* nell'uso corrente, ad uno stadio relativamente precoce dell'evoluzione linguistica.

I sostantivi *ulfheðnar* e *berserkir* possono dunque applicarsi senza contraddizione agli stessi personaggi: il termine *úlf-heðinn* ("sopravveste [in pelliccia] di lupo") evoca assai esplicitamente un uomo rivestito di una pelliccia di lupo. Ora, quest'usanza è ben attestata in seno al mondo scandinavo sin da un'epoca antica, (cf. le matrici di Torslunda). Il dono di metamorfosi ("reale" o "psicologica") di frequente attribuito ai *berserkir* nelle saghe islandesi (cf. le parole o le espressioni *hammramr, eigi einhamr, hamask skipta hǫmum*, etc.), come pure i tratti licantropici associati a celebri guerrieri-belve (cf. il *Kveld-úlfr* dell'*Egils saga*), conferiscono peraltro una grande verosimiglianza alla definizione proposta dall'autore del "*Frammento del corvo*". Il nome *ulfheðnar*[146] rinvia senza dubbio al contegno adottato da alcuni *berserkir* e alla loro capacità di comportarsi come dei lupi (cf. le grida e le urla menzionate nel "*Frammento dell'Hafrsfjord*").

Ci restano da confutare gli ultimi due argomenti avanzati da Klaus von See circa la datazione tradizionale del "*Frammento del corvo*": i presunti prestiti da un'opera assai posteriore al "*Frammento dell'Hafrsfjord*", e l'esistenza di eventuali anacronismi.

---

[146] Si tratta proprio dell'appellativo *úlfheðinn*, e non di una forma plurale dell'antroponimo *Ulfheðinn*, che il poeta avrebbe forgiato sul modello di alcuni nomi di dinastie mitiche (cf. gli *Ylfingar*, gli *Hjaðningar*, o i *Vǫlsungar*), ben noti alla tradizione norrena. Il plurale *Ulfheðnar* non è attestato in alcuna fonte quale nome di fratria o di lignaggio: utilizzato in *Grettis saga* (cap. II: *þeir vóru kallaðir úlfhéðnar...*) o *Vatnsdœla saga* (cap. IX: *þeir berserkir er úlfhéðnar vóru kallaðir...*), la parola *ulfheðnar* corrisponde anche al plurale dell'appellativo; questi testi si ispirano direttamente al "*Frammento dell'Hafrsfjord*" per descrivere lo sviluppo della battaglia (cf. *infra*). La frase "*þeir berserkir er úlfhéðnar vóru kallaðir...*" deve senza dubbio essere accostata alla formula "*Ulfheðnar þeir heita* (...)", che figura nel "*Frammento del corvo*".

Secondo Klaus von See, le ultime strofe dell'*Haraldskvæði* si ispirano a diverse riprese al testo noto sotto il nome di *Atlamál*. Ora, questo poema, conservato nel *Codex regius*, appartiene alle opere più recenti dell'*Edda* "poetica": senza dubbio non è stato composto prima del XII secolo[147].

In verità, gli scandinavisti hanno da lungo tempo notato nei due poemi la presenza di alcune locuzioni simili (cf. *Harkv. 17* e *Am. 37*). Quest'osservazione permette perciò di concludere in favore dell'anteriorità degli *Atlamál*?

Esaminiamo i testi.

L'*Haraldskvæði* evoca in termini singolari l'umore bellicoso dei combattenti norvegesi: impazienti di affrontare le navi nemiche, i guerrieri del re si scatenano all'avvicinarsi del combattimento, remando con un tale ardore da non esitare a danneggiare la loro stessa imbarcazione – *Þá eru þeir reifir* (...) *hǫmlur at slíta / en hái at brjóta*[148]. Negli *Atlamál*, la foga dei compagni di *Gunnar* e di

---

[147] Cf. P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, p. 24.

[148] *Haraldskvæði* 17, v. 1 e 5-6 (questa strofa corrisponde alla str. 9 del "*Frammento del corvo*"): "*Così si rallegrano* (...) *di rompere gli stroppi (hǫmlur) e di spezzare gli scalmi (háir)*". Le due versioni della *Fagrskinna* danno la seguente lezione: *hǫmlur at brjóta / en hái at slíta*. Dal XIX secolo, alcuni filologi hanno ritenuto necessario modificare l'ordine dei verbi, avvalendosi del senso comunemente attribuito alle parole islandesi *hár* ("scalmo") e *hamla* ("stroppo"): nella sua antologia scaldica (*Skjaldedigtning*, B I, p. 24), Finnur Jónsson associa *hamla* a *slíta* ("rompere") e *hár* a *brjóta* ("spezzare", "distruggere"). Quest'emendazione si ispira naturalmente all'esempio fornito dagli *Atlamál* (*hǫmlur slitnuðu...*, cf. *infra*). Nel suo commento sull'*Haraldskvæði*, Jón Helgason (art. cit., p. 138, nota 9), avanza cionondimeno un'altra ipotesi, che permette di preservare la forma originale del testo: lo stroppo del remo viene talvolta chiamato *hǫmluband*, *hamla* potrebbe dunque designare, in alcuni casi, l'insieme del dispositivo che attacca dei remi sul capodibanda (cf. l'a.isl. *keipr*, "falchetta"); quest'uso rimanda forse ad una forma norvegese arcaica. Da allora, non è più necessario invertire i verbi per rendere intellegibile il testo della strofa. Qualche secolo più tardi, l'autore degli *Atlamál*, ispirandosi al "*Frammento del corvo*", ha probabilmente creduto di ristabilire l'ordine logico delle parole – ai suoi occhi, il termine *hamla* si applicava in effetti allo stroppo del remo. Notiamo che in epoca medievale, la *hamla* rappresenta anche un'unità di conto nel quadro della "leva navale" (cf. l'espressione *til hǫmlu*, "per remo" o "per uomo"). Su questa questione, si possono consultare in particolare H. Falk, *Altnordisches Seewesen*, 1912, p. 71; H. Kuhn, *Das altnordische Seekriegswesen*, 1991, p. 70; J. Jesch, *Ships and Men in the Late Viking Age*, 2001, pp. 156-157.

Hǫgni, che vogano con una cupa determinazione verso il paese di *Atli*, produce esattamente gli stessi effetti: *hǫmlor slitnoðo, háir brotnoðo*[149]. Questi due passaggi descrivono precisamente lo stesso gesto: nei due casi, l'equipaggio stringe i remi con una tale energia che gli scalmi di voga si spezzano e gli stroppi si rompono (a.isl. *hár*, plur. *háir*: "scalmo"; a.isl. *hamla*, plur. *hǫmlur*, "stroppo di remo")[150]. Questi versi norreni vengono frequentemente accostati ad un episodio celebre del *Nibelungenlied* (str. 1564)[151]: durante la traversata del Danubio, i remi si spaccano anche fra le mani dell'eroe Hagen.

Gli *Atlamál* e la *Canzone dei Nibelunghi* si riferiscono allo stesso insieme di tradizioni epiche, che illustrano la storia della vendetta di *Kriemhild* (*Guðrún* nel ciclo norreno). Da un'opera all'altra, i principali personaggi manifestano questa parentela attraverso nomi e ruoli spesso simili: tale è in particolare il caso di Hagen e del suo omologo scandinavo *Hǫgni*. La letteratura norrena ha incontestabilmente subito l'influsso di motivi leggendari e di un patrimonio poetico di origine continentale – tuttavia, non è impossibile che la redazione del *Nibelungenlied* (verso il 1200)[152] sia posteriore alla composizione degli *Atlamál* (XII secolo?)[153]. L'uso di temi vicini, più che l'esistenza di modelli stilistici comuni, permette dunque di giustificare la presenza di alcune immagini nei due testi. All'interno dell'*Ha-*

---

[149] *Atlamál* 37, v. 5-6 (*Edda – Codex Regius*, p. 252): "*Si ruppero gli stroppi, si spezzarono gli scalmi*".

[150] Nel suo *Altnordisches Seewesen* (pp. 70 seg.), Hjalmar Falk traduce *hár* con il ted. *Rojeklampe* ("scalmi di voga"), *hamla* con *Ruderstrick* o *Ruderstroppe* ("stroppi di remo"). In francese, questi termini possono essere definiti nella maniera seguente: "*Gli stroppi, birri o stroppi di remo sono i piccoli canestrelli di corda fatti passare attraverso il manico dei remi, per essere incappellati agli scalmi quando si vogliono armare questi remi per utilizzarli per remare*" (P.-M.-J. de Bonnefoux e F.-E. Pâris, *Dictionnaire de Marine à voiles*, 1999, p. 301); lo scalmo è un "*picchetto di legno (...) sul quale si monta un remo, attraverso uno stroppo, perché sia pronto a funzionare tra le mani di un rematore*". Nell'età dei vichinghi, questo dispositivo di fissaggio dei remi veniva usato di frequente a bordo delle navi di piccola taglia, come attestato dai ritrovamenti archeologici (cf. O. Crumlin-Pedersen et al., *Viking-Age Ships and Shipbuilding in Hedeby/Haithabu and Schleswig*, 1997, pp. 125-130).

[151] H. Brackert (ed.), *Das Nibelungenlied*. II, 1984, pp. 94-95.

[152] *Das Nibelungenlied*. I, ed. cit., pp. 286-7.

[153] Cf. P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, p. 24.

raldskvæði e degli *Atlamál*, al contrario, l'uso di costruzioni e di vocaboli identici contrasta con la disparità dei contesti narrativi – cosa che presuppone prestiti precisi, diretti e consapevoli.

L'esame comparativo dei passaggi interessati permette di determinare l'ordine di composizione dei due poemi scandinavi?

Klaus von See commenta la strofa 37 degli *Atlamál* alla luce del destino tragico di *Gunnar* e di *Hǫgni*: secondo lui, l'equipaggio distrugge coscientemente la propria nave per scartare ogni possibilità di ritorno. Hagen, nel canto dei Nibelunghi, compie in effetti questo gesto. *A contrario*, nulla permette di attribuire le stesse intenzioni ai Norvegesi dell'*Haraldskvæði* involati verso la vittoria: seguendo questa prospettiva, le espressioni "*hǫmlur at slíta*" e "*en hái at brjóta*" non sembrano accordarsi con il resto del poema; Klaus von See considera dunque questo passaggio un'aggiunta apocrifa, ispirata dalla letteratura eddica tardiva[154].

Gli argomenti sui quali si basa l'autore tendono sfortunatamente a scartare alcuni testi: niente indica esplicitamente, negli *Atlamál*, un sabotaggio deliberato della barca di *Gunnar* e di *Hǫgni*[155]; le avarie sono provocate semplicemente dal vigore col quale i guerrieri furiosi afferrano i remi[156].

---

[154] K. von See rigetta anche l'ipotesi formulata da F. Genzmer ("Der Dichter der *Atlakviða*", *ANF* XLII, 1926, p. 124). Secondo Genzmer, lo scaldo Thorbiorn hornklofi, ispirato da modelli letterari continentali, avrebbe dapprima introdotto l'immagine degli "scalmi di remi spezzati" nell'*Atlakviða* – poema di cui sarebbe autore. Thorbiorn avrebbe in seguito modificato il testo dell'*Atlakviða*, per utilizzare di nuovo quest'immagine in seno all'*Haraldskvæði*. In una data successiva (XII secolo), l'autore degli *Atlamál*, fine conoscitore dell'opera di Thorbiorn, avrebbe reintrodotto la formula degli "scalmi spezzati" nel contesto del ciclo epico di *Atli*.
I frammenti che compongono l'*Haraldskvæði* presentano in effetti alcune affinità di stile con il testo dell'*Atlakviða*. Queste opere sono senza dubbio contemporanee. Tuttavia, niente permette di attribuirle con certezza allo scaldo Thorbiorn. Inoltre, la genesi dell'*Atlakviða* rimane perfettamente oscura, nella misura in cui le fonti epiche continentali alle quali si ispira probabilmente questo poema non sono pervenuti fino a noi. Quest'osservazione si applica peraltro alla maggior parte dei componimenti appartenenti al ciclo eroico dell'antica *Edda*.

[155] In questa strofa degli *Atlamál*, l'equipaggio si accontenta in effetti di abbandonare la nave senza ormeggiarla alla fine della traversata (str. 37, v. 4: *gerðot far festa...*: "*non attaccarono la nave*").

[156] *Atlamál*, str. 37, v. 2: *beysto bakfǫllom, brugðuz heldr reiðir* ("*stringevano a fondo, si scatenavano, veramente furiosi*").

Secondo la strofa 1564 del *Nibelungenlied*, Hagen fa peraltro la stessa esperienza quando il remo si spezza fra le sue mani. Nel seguito del poema, il vassallo di Gunther distrugge effettivamente il suo scafo per rendere ogni fuga impossibile, ma questa azione appare solo alla strofa 1581!

In effetti, la scena degli "scalmi spezzati" ha il suo posto nell'*Haraldskvæði* (all'occorrenza nel "*Frammento del corvo*") come negli *Atlamál*; corrisponde nei due testi all'evocazione delle stesse virtù marziali: spinti dalla stessa rabbia di venire alle mani, gli uomini del re Harald e quelli di *Gunnar* si lanciano verso il combattimento con un'esaltazione incontenibile[157], senza curarsi di preservare lo stato della loro nave. Di conseguenza, non sembra affatto necessario ipotizzare un prestito dagli *Atlamál* per spiegare questo passaggio dell'*Haraldskvæði*. Al contrario, il fenomeno inverso sembra molto più verosimile: l'autore del poema eddico ha probabilmente attinto l'espressione "*hǫmlur slitnuðu, / háir brotnuðu*" al repertorio scaldico antico, per utilizzare questa formula in un contesto nuovo – quello della traversata di *Gunnar* e di *Hǫgni*. Questa scena viene descritta nel *Nibelungenlied* in termini ben differenti, cosa che sembra confermare l'originalità della costruzione norrena.

Nell'*Haraldskvæði*, i termini *hamla* e *hár*, utilizzati a proposito di bastimenti da guerra che imbarcavano diverse decine di uomini, evocano peraltro uno stadio abbastanza arcaico della costruzione navale scandinava. A bordo di navi di questo tipo, la pre-

[157] Si tratta senza dubbio di un *topos* legato alla descrizione dei fenomeni di ebbrezza guerriera. Tali comportamenti non sono senza rapporto con il *berserksgangr*. Si possono confrontare queste manifestazioni di *furor* con le crisi attribuite, nella *Hervara saga*, ai dodici figli di Arngrim (*Arngrímssynir*) – tutti guerrieri-belve: *Þad var siduenia þeirra, er þeir voru med sinum monnum einum, ef þeir fundu ad berserksgangur for ad þeim, ad þeir foru a land vpp og brutust vid stora steina eda skoga. Þat hafdi þeim ad voda ordid, ad þeir hofdu drepid menn sina og hrodid skip sin, þa er berserkzgangur kom ad þeim* (*Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, 1924, p. 94: "*Era loro abitudine, quando erano solo con i propri uomini, se sentivano che il furore dei guerrieri-belve si impadroniva di loro, raggiungere la terra e scatenarsi contro grandi pietre o alberi. Gli era capitato per sventura di uccidere i loro stessi uomini e di devastare la loro nave quando il furore dei guerrieri-belve li prendeva*").

senza di scalmi di voga si può osservare ancora sulla barca di Nydam, concepita all'inizio del IV secolo[158]. Nell'età dei Vichinghi, al contrario, i remi delle imbarcazioni di grande dimensione non sono più attaccati a scalmi fissati sul capodibanda, ma introdotti in orifici laterali chiamati *háborur*[159] (cf. la nave di Oseberg, datata al IX secolo[160]). Secondo ogni verosimiglianza, la locuzione "*hǫmlur slíta en hái brjóta*" non deve essere presa in senso letterale nel contesto del poema scaldico: si applica in maniera immaginifica al fatto di remare con ardore eccessivo. Non vi è dunque necessità di seguire Klaus von See, rifiutando di ammettere l'autenticità di questo passaggio.

Le altre similitudini rilevate dal filologo tra gli *Atlamál* e l'*Haraldskvæði*[161] non sembrano fornire un appiglio più solido per contestare la datazione tradizionale del "*Frammento del corvo*". L'uso dell'espressione *emjuðu úlfar* (*Am.*, strofa 24) conferma al contrario l'influenza esercitata dal poema scaldico sull'autore degli *Atlamál*. In effetti, questo verso sembra ispirato molto direttamente dalla strofa del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" che menziona i guerrieri-belve, la cui autenticità non è mai stata contestata: *emjuðu ulheðnar*...

Klaus von See nota anche l'uso abbastanza singolare, nella seconda parte dell'*Haraldskvæði*, di un termine appartenente alla tradizione epica e leggendaria: *húnlenzkr* (*Harkv*. 16)[162]. Quest'aggettivo fa riferimento al nome degli "Unni", tanto spesso citati nel contesto del ciclo di Atli: la menzione degli *Húnar* è attestata nel dominio norreno dalla fine del IX secolo, grazie all'*Atlakviða*. L'assenza di questo tipo di vocabolo nelle prime strofe del poema, sottolineata da Klaus von See, cessa di stupire se si considerano il

---

[158] H. Jahnkuhn, *Nydam und Thorsberg. Moorfunde der Eisenzeit*, Neumünster, Wachholtz (Archäologisches Landesmuseum der Christian-Albrechts-Universität. Wegweiser durch die Sammlung, Heft 3), 1987.

[159] H. Falk, *op. cit.*, p. 71.

[160] F. Durand, *Les Vikings et la mer*, 1996, pp. 26 e 35.

[161] Si tratta in particolare della locuzione *drýgja heimsku* (*Haraldskvæði*, str. 23 e *Atlamál*, str. 86) e della parola *man*, utilizzata nel senso di "serva", "schiava" (*Atlamál*, str. 70 e *Haraldskvæði*, str. 16).

[162] K. von See menziona anche l'uso di un nome raro: *Holmrygir* (*Haraldskvæði*, str. 14). Questo termine appare tuttavia in una delle due strofe la cui appartenenza al poema è più dubbia.

"*Frammento dell'Hafrsjord*" ed il "*Frammento del corvo*" opere distinte. Alcuni studiosi hanno peraltro attribuito l'*Atlakviða* allo scaldo Thorbiorn[163]. La presenza della parola *húnlenzkr* in un'opera attribuita a questo poeta non può dunque sorprendere.

Altri due termini risvegliano tuttavia i sospetti di Klaus von See sull'età dell'*Haraldskvæði*: *austrænn*, alla strofa 16, e *leikari*, alla strofa 22.

Von See interpreta l'aggettivo *austrænn* ("orientale"), come un'allusione alle popolazioni dei Venedi delle rive del Baltico, alle quali i Norvegesi non si sarebbero interessati prima della seconda metà del X secolo.

Ci sembra difficile escludere in maniera tanto perentoria la presenza di un gruppo di schiave (cf. il sostantivo neutro *man*, al quale si riferisce l'epiteto *austrænt*) venute da queste contrade: il re Harald poteva senza dubbio procurarsi questa risorsa in altri modi che col saccheggio o la colonizzazione diretta delle regioni interessate[164].

Che cosa ne è, infine, dell'uso del sostantivo *leikari* ("giullare")? A parte questa prima occorrenza, il termine non appare nella poesia scaldica prima del XII secolo. La sua presenza costituisce un anacronismo nel contesto dell'*Haraldskvæði*? Tenuto conto della rarità delle fonti di informazioni relative alla civiltà dei vichinghi, sembrerebbe pericoloso scartare *a priori* una testimonianza isola-

---

[163] Cf. in particolare F. Genzmer, "Der Dichter der Atlakviða", art. cit.

[164] Notiamo che i viaggiatori occidentali hanno esplorato le rive del Baltico nel corso del IX secolo, come testimoniato dal racconto di Wulfstan nella versione antico-inglese di Orose. Quest'osservazione ci è stata suggerita da Stéphane Lebecq, al quale dobbiamo una traduzione francese del racconto di Wulfstan ("Ohthere et Wulfstan: deux marchands-navigateurs dans le Nord-Est européen à la fin du IXème siècle", 1987). L'origine etnica di Wulfstan non è stabilita. Il suo nome è forse la forma anglicizzata di un patronimico scandinavo (cf. F. Mossé, *Manuel de l'Anglais du Moyen-âge*. I, Vieil-Anglais, t. 2, p. 373, nota 107; il testo antico-inglese dei viaggi di Wulfstan e di Ohthero figura nel t. 1 di quest'opera, pp. 223-230). Si troverà un'edizione annotata dei due viaggi in N. Lund et al. (ed.), *Two voyagers at the court of King Alfred. The ventures of Ohthere and Wulfstan together with the description of Europe from the Old English Orosius*, 1984. Sul viaggio di Wulfstan, si può consultare più in particolare il recente studio di A. Englert ed A. Trakadas (ed.), *Wulfstan's Voyage. The Baltic Sea region in the early Viking Age as seen from shipboard*, Roskilde (Maritime Culture of the North, II), 2009.

ta. Di passaggio, le ultime due strofe del "*Frammento del corvo*" possono essere state aggiunte "tardivamente", senza che questa interpolazione autorizzi a rimettere in causa la datazione tradizionale dell'insieme del poema.

Malgrado le osservazioni ipercritiche di Klaus von See, persistiamo dunque nell'accogliere le strofe 20 e 21 dell'*Haraldskvæði* come una testimonianza assolutamente accettabile, contemporanea dei fatti descritti.

L'esame dell'*Haraldskvæði* e delle sue fonti manoscritte ci porta ad adottare le seguenti conclusioni: questo poema riunisce la materia di due frammenti poetici indipendenti, composti alla fine del IX secolo, che ci informano in maniera complementare sull'esistenza dei guerrieri-belve nella Norvegia di quell'epoca. L'attribuzione di questi frammenti ad uno scaldo o ad un altro rimane problematica, ma questa questione non influisce sul nostro soggetto: quel che conta è solo la datazione delle strofe interessate.

Secondo il "*Frammento del corvo*", i termini *berserkir* e *úlfheðnar* si applicano agli stessi personaggi, e non a due categorie distinte, come il "*Frammento della battaglia*", ambiguo su questo punto, potrebbe lasciar supporre.

Si tratta palesemente di guerrieri eminenti, appartenenti alle cerchie dei fedeli più vezzeggiati del re Harald.

Al di fuori dell'*Haraldskvæði*, il termine *berserkr* appare a più riprese nel repertorio della poesia eddica e scaldica – all'interno di opere per lo più posteriori all'epoca dei Vichinghi.

Nel quadro del presente studio, queste fonti presentano un interesse storiografico abbastanza limitato. Ci accontenteremo di passarle brevemente in rassegna, senza attardarci sulla critica di questi testi.

D. Le altre fonti eddiche e scaldiche

Nella sua edizione del *Lexicon poeticum*[165], Finnur Jónsson associa all'*Haraldskvæði* sette riferimenti di frammenti poetici contenenti l'appellativo *berserkr*:

[165] Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, p. 45.

– la strofa 24 degli *Hyndluljóð*[166];
– la strofa 37 degli *Hárbarðljóð*[167];
– una strofa estratta dall'*Qrvar-Odds saga*[168];
– una strofa proveniente dalla *Gríms saga loðinkinna*[169];
– una strofa estratta dalla *Grettis saga*[170];
– la strofa 18 dell'*Íslendingadrápa*[171];
– una strofa attribuita a *Víga-Styrr*[172], che figura nell'*Eyrbyggja saga*[173].

A questa lista possiamo aggiungere altre tre strofe derivate dall'*Qrvar-Odds saga*, una delle quali appare anche nella *Hervarar saga*[174]. Esaminiamo il contenuto e la datazione di queste differenti strofe.

1) Contenuto delle strofe

a.- Le fonti eddiche e le strofe dell'*Qrvar-Odds saga*

Due opere citate da Finnur Jónsson appartengono alla poesia eddica: *Hyndluljóð* e *Hárbarðljóð*.

La strofa 24 degli *Hyndluljóð* fa allusione ai dodici figli di Arngrim (*Arngrímssynir*), che la tradizione norrena presenta come terribili guerrieri-belve (cf. nota *supra*).

Questo tema riappare nell'*Qrvar-Odds saga*, dove i dodici frat-

---

166 *Edda – Codex Regius*, p. 292.
167 *Edda – Codex Regius*, p. 84.
168 *Qrvar-Odds saga*, ed. R.C. Boer, *ASB* II, 1892, p. 52 (cf. anche *Skjaldedigtning*, *Qrv.* III-2; A II, p. 290; B II, p. 311).
169 *Gríms saga loðinkinna*, in *FSN* II, p. 155 (cf. anche *Skjaldedigtning*, A II, p. 288; B II, p. 309).
170 *Grettis saga Ásmundarsonar*, ed. R.C. Boer, *ASB* VIII, 1900, p. 316 (cf. anche *Skjaldedigtning*, A II, p. 443; B II, p. 474).
171 *Skjaldedigtning*, A I, p. 558; B I, p. 543.
172 *Skjaldedigtning*, A I, p. 116; B I, p. 111.
173 *Eyrbyggja saga*, ed. Hugo Gering, *ASB* VI, 1987, p. 102.
174 *Qrvar-Odds saga*, *ed. cit.*, p. 54 (cf. anche *Skjaldedigtning*, *Qrv.* III-6; A II, p. 291; B II, p. 312); *Qrvar-Odds saga*, *ibid.*, p. 80 (cf. anche *Skjaldedigtning*, *Qrv.* VII-9; A II, p. 299; B II, p. 318); *Qrvar-Odds saga*, in *FSN* II, p. 314 (cf. anche *Qrvar-Odds saga*, ed. R.C. Boer, Leyden, 1888, p. 204; *Skjaldedigtning*, *Qrv.* IX-48; A II, p. 314; B II, p. 334). La prima di queste tre strofe appare anche nella *Hervarar saga* (*Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, ed. Jón Helgason, SUGNL XLVIII, 1924, p. 98; *FSN* I, p. 423).

telli vengono abbattuti sull'isola di Samsey dall'eroe eponimo di questa storia. Tre strofe evocano questo combattimento: due fra loro vengono pronunciate all'approssimarsi del confronto – una da parte di Hjalmar, fratello giurato di Oddr, l'altra da Oddr stesso[175]; la terza strofa figura alla fine della saga: essa appartiene all'*Ævidrápa* improvvisata da Oddr prima della sua morte[176]. Una quarta strofa della saga di *Qrvar-Odds* evoca i guerrieri-belve, senza riferirsi tuttavi agli *Arngrímssynir*: durante un duello oratorio vinto da Oddr, uno dei concorrenti si vanta di aver vinto dei *berserkir* su una montagna chiamata *Atalsfjall*[177].

A proposito del duello sull'isola di Samsey, l'*Qrvar-Odds saga*[178] e la *Hervarar saga*[179] attribuiscono a Oddr anche una strofa contenente i verbi *emja* e *grenja*: il prestito dal modello del "*Frammento dell'Hafrsfjord*" è evidente. Queste due saghe non presentano alcun carattere storiografico: attingono la loro materia al dominio leggendario.

Quanto alla strofa 37 degli *Hárbarðljóð*, essa si inscrive in un contesto puramente mitologico: la strana espressione *brúðir berserkja* ("mogli di *berserkir*"), posta qui nella bocca del dio Thor, rappresenta probabilmente una metafora poetica che designa delle "gigantesse"[180].

In una strofa seguente, Thor qualifica queste creature come "lupe" (*vargyonior*)[181], aggiungendo che esse hanno distrutto la sua imbarcazione e lo hanno minacciato con una "mazza di ferro" (a.n. *jarnlurkr*, al sing.). Nel corso del duello oratorio (cf. la tradizione norrena del *mannjafnaðr*, "*Männervergleich*")[182] nel quale si ci-

---

[175] *Skjaldedigtning*, *Qrv.* III-2 e *Qrv.* III-6. Secondo i manoscritti dell'*Qrvar-Odds saga*, un'altra strofa appartenente allo stesso passaggio contiene sia la lezione *berserkir*, sia la lezione *fóstbrêþr* (*Qrvar-Odds saga*, ed. R.C. Boer, Leyden, 1888, p. 99; *Skjaldedigtning*, *Qrv.* III-5, A II, p. 291; B II, p. 312; la stessa strofa figura nella *Hervarar saga* con la lezione *fullhugar*).

[176] *Skjaldedigtning*, *Qrv.* IX-48.

[177] *Skjaldedigtning*, *Qrv.* VII-9.

[178] *Qrvar-Odds saga*, ed. R.C. Boer, *ASB* II, 1892, p. 53.

[179] *Hervarar saga*, in *FSN* I, p. 422.

[180] Cf. la nota di A. Heusler, in F. Genzmer (trad.), *Edda, II. Götterdichtung*, 1932, p. 68.

[181] *Edda – Codex Regius*, p. 84, str. 39.

[182] Su questo divertimento tradizionale, attestato di frequente nella letteratura norrena, cf. in particolare Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*. I,

mentano Thor e Odino negli *Hárbarðljóð*, il dio col martello non potrebbe naturalmente trarre gloria dalla sconfitta inflitta a delle semplici donne – foss'anche compagne di temibili guerrieri-belve. In maniera immaginifica, le parole *brúðir berserkja* si applicano dunque, secondo ogni verosimiglianza, alla razza degli avversari abituali di Thor: le altre prodezze rivendicate da quest'ultimo, nel corso del poema, riguardano peraltro esplicitamente i giganti.

b.- Le strofe scaldiche

Le altre fonti menzionate da Finnur Jónsson forniscono poche informazioni utili nel quadro del presente studio.

In effetti, i gruppi di dodici *berserkir* abbattuti da *Grímr loðinkinni* o *Grettir* non hanno alcuna consistenza storica – non più dei guerrieri-belve evocati nell'*Íslendingadrápa*. Le strofe scaldiche contenute in queste opere non permettono dunque di completare le informazioni raccolte dalla lettura dell'*Haraldskvæði*.

Nell'*Eyrbyggja saga*, l'episodio dei due *berserkir* vinti da *Víga-Styrr* sembra basarsi su una tradizione più affidabile[183]; al contrario, la strofa declamata in quest'occasione non ci informa affatto sui personaggi in questione. La prosa dell'*Eyrbyggja* porta tuttavia precisazioni utili sull'origine e sullo status dei guerrieri-belve menzionati nella saga – si tratta di due fratelli, offerti dal re di Svezia Eric il Vittorioso al jarl di Lade, Hákon Sigurðarson[184].

2) Datazione delle strofe

I versi attribuiti a *Víga-Styrr* sono autentici? Nulla proibisce di ammettere l'ipotesi di una strofa composta alla fine del X secolo – una volta ancora, gli argomenti avanzati contro questa datazione da Klaus von See non sembrano determinanti[185].

1956-1957, p. 505. L'autore evoca il *mannjafnaðr* a proposito dei rituali praticati durante le feste di *jól*. La pratica di questi duelli oratori non si limita naturalmente al contesto religioso.

[183] Cf. le annotazioni di F. Niedner, in F. Niedner (trad.), *Die Geschichte vom Goden Snorri*, Iena, 1920, pp. 69 seg.

[184] *Eyrbyggja*, ed. H. Gering, Halle, *ASB* VI, 1897, pp. 83-85. Esamineremo il testo dell'*Eyrbyggja* nel seguito di questo studio.

[185] K. von See, "Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", art. cit., p. 130. L'autore arguisce la presenza, in questa strofa, di due metafore scaldiche, il cui uso

Conviene tuttavia mantenere una certa prudenza: la redazione dell'*Eyrbyggja saga*, all'interno della quale è presentata questa strofa, è in effetti molto più recente; l'opera data con ogni verosimiglianza alla metà del XIII secolo[186]. Tuttavia, l'episodio al quale si riferisce la strofa di *Víga-Styrr* presenta una certa verosimiglianza: la topografia locale islandese ha perfino conservato il ricordo di questi avvenimenti. Nessun indizio permette in ogni caso di affermare che si tratta di una finzione senza fondamenti tradizionali.

Al contrario, le strofe scaldiche appartenenti all'*Qrvar-Odds saga*, alla *Gríms saga lóðinkinna* e alla *Grettis saga* sono palesemente più recenti. Basate su una materia puramente leggendaria, sono presenti in opere composte alla fine del XIII secolo o all'inizio del XIV[187].

Che cosa ne è degli altri riferimenti menzionati da Finnur Jónsson nell'articolo "*Berserkr*" del *Lexicon poeticum*?

I filologi non si accordano affatto sulla datazione dell'*Íslendingadrápa*, attribuita allo scaldo Haukr Valdísarson. Come che sia, quest'opera non può essere anteriore al XII secolo[188]. Lo stesso vale probabilmente per gli *Hyndluljóð*[189].

Il caso degli *Hárbarðljóð* appare più delicato: diversi studiosi hanno ipotizzato una datazione anteriore all'XI secolo[190]. Altri, co-

---

non si ritrova nella poesia norrena prima del XIII secolo. Questo tipo di argomento non è totalmente convincente: numerosi poemi sono andati perduti; per di più, il riutilizzo di formule antiche e tradizionali nei poemi più recenti non è raro.

[186] Cf. in particolare B. Mc Creesh, "Eyrbyggja saga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 174-175.

[187] Cf. in particolare R. Cook, "Grettis saga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 241-243; P.A. Jorgensen, "Gríms saga loðinkinna", in *ibid.*, pp. 243-244; R. Kroesen, "Qrvar-Odds saga", in *ibid.*, p. 744. Alcune strofe sono forse più antiche del testo in prosa nel quale appaiono – come sembra essere il caso per alcune strofe dell'*Qrvar-Odds saga*, che possono essere state composte verso la fine del XII secolo (cf. A. Heusler e W. Ranisch, ed., *Eddica Minora*, pp. XLIV e XLVII). Tuttavia, si tratta in tutti i casi di frammenti posteriori all'età vichinga.

[188] Cf. in particolare Bjarni Einarsson, "Íslendingadrápa", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, p. 333.

[189] Cf. in particolare A.Ya. Gurevitch, "Hyndluljóð", in P. Pulsiano et at. (ed.), *op. cit.*, p. 309.

[190] Cf. in particolare Phillip Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 268-269.

me Klaus von See, si pronunciano per una datazione più tardiva, corrispondente ai dintorni del XII secolo – almeno per alcune parti dell'opera[191]. Non ci attarderemo su questa complessa questione: l'uso della parola "*berserkr*" parte, nel poema eddico, da una costruzione metaforica applicata ad un contesto mitologico.

D'altronde, abbiamo già rifiutato, nel quadro del nostro studio dell'*Haraldskvæði*, gli argomenti che Klaus von See pretende di trarre da una datazione tardiva degli *Hárbarðljóð*: il termine *berserkr* non costituisce una "invenzione" del poeta Thorbiorn, riutilizzata nella poesia eddica e scaldica dopo un periodo di silenzio a partire dal XII secolo, ma piuttosto un appellativo antico, la cui formazione è probabilmente anteriore all'epoca vichinga. Tuttavia, anche l'ipotesi di una datazione precoce degli *Hárbarðljóð*, come pure il carattere probabilmente tradizionale che bisogna attribuire alla strofa di *Víga-Styrr*, contribuiscono ad indebolire la posizione del filologo tedesco.

Ciononondimeno, la poesia norrena porta pochissime informazioni sul fenomeno dei guerrieri-belve, con la notevole eccezione dell'*Haraldskvæði*. Il "*Frammento dell'Hafrsfjord*" e il "*Frammento del corvo*" si impongono effettivamente come le nostre fonti più preziose. Alcune saghe islandesi, che andiamo ora ad esaminare, completano la loro testimonianza.

---

[191] K. von See, art. cit., pp. 130-131.

Capitolo 4

I *berserkir* in Norvegia all'epoca della battaglia dell'Hafrsfjord: la testimonianza delle *Íslendingasögur*

Tre opere medievali si basano in maniera esplicita sulla testimonianza delle strofe scaldiche per evocare la partecipazione dei guerrieri-belve alla battaglia dell'Hafrsfjord: la *Fagrskinna*, la *Heimskringla* e la *Flateyjarbók.*

Essenzialmente dedicate alle gesta dei re di Norvegia, queste raccolte presentano un innegabile valore storiografico e figurano tra le principali opere del *corpus* delle *konungasögur*.

Altre fonti completano utilmente quest'insieme di racconti. Si tratta delle tre saghe appartenenti al genere delle *íslendigasögur* (letteralmente "*Storie degli Islandesi*"): *Vatnsdœla saga*[1], *Grettis saga Ásmundarsonar*[2] e *Egils saga Skalla-Grímssonar*[3].

Questi testi contengono un breve rapporto dei combattimenti dell'Hafrsfjord e menzionano l'intervento decisivo dei *berserkir*, presentati come l'élite dei compagni del re *Haraldr hárfagri.* Su

---

1 Sussistono di quest'opera un frammento su pergamena, datato all'inizio del XV secolo, e diverse copie su carta. L'opera è stata composta senza dubbio alla fine del XIII secolo, o all'inizio del XIV (cf. in particolare Vésteinn Ólason, "Vatnsdœla saga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *Medieval Scandinavia*, 1993, p. 689).

2 Redatti nel XV secolo, i differenti manoscritti della *saga di Grettir* riproducono degli originali del secolo precedente, cf. in particolare R. Cook, "Grettis saga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 241-243. Tuttavia, questo testo si basa senza dubbio su una versione più antica: sin dal XVII secolo, Árni Magnússon aveva attribuito l'opera a Sturla Þórðarson (1214-1284), nipote di Snorri Sturluson. Sigurður Nordal ha seguito quest'opinione. Örnólfur Thorsson ha proposto una datazione più recente (*Grettis saga*, Mál og menning, Sígildar sögur, IV, 1994, p. XXXVIII).

3 L'opera è stata probabilmente composta nel XIII secolo. Alcuni l'hanno attribuita a Snorri Sturluson. I manoscritti più antichi, come la *Mǫðruvallabók* (AM 132 fol.), datano tuttavia al XIV secolo (cf. in particolare Bjarni Einarsson, "Egils saga Skalla-grímssonar", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 155-157).

questo punto, le *íslendingasögur* sembrano anche ispirarsi ad informazioni fornite dalle strofe scaldiche, senza tuttavia mai citarle.

Esaminiamo la versione degli avvenimenti dell'872 data in ciascuna delle saghe, accordando una particolare attenzione alla descrizione dei guerrieri-belve.

A. La *Vatnsdœla saga* (cap. IX)

Questo testo conferma la presenza dei *berserkir* al fianco del sovrano norvegese. Il confronto dell'Hafrsfjord viene qui descritto in questi termini:

> *þenna bardaga átti Haraldr konungr mestan; þá var með honum Rǫgnvaldr af Mæri ok margir aðrir stórir hǫfðingjar ok þeir berserkir, er Úlfheðnar vár kallaðir; þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur ok vǫrðu framstafn á konungs skipinu, en konungr sjálfr varði lyptinga með hinni mestu prýði ok karlmensku* [...].[4]
>
> *Questa battaglia fu la più grande che ingaggiò il re Harald. Al suo fianco stavano Rögnvald de Moerr e molti altri grandi signori, come pure i guerrieri-belve, che venivano chiamati* Úlfheðnar *("pellicce-di-lupo"); portavano dei camiciotti [in pelle] di lupo in foggia di cotte e difendevano la prua della nave reale; ed il re stesso difendeva il ponte di coperta con il più grande coraggio e valore* [...].

Secondo l'autore della saga, i *berserkir* prendono posto alla prua della nave reale (*framstafn á konungs skipinu*). Questo dettaglio non figura nelle strofe dell'*Haraldskvæði*, ma conferma le precisazioni portate da Snorri nella *Heimskringla*[5].

Nella materia, i *sagnamenn* islandesi si basano probabilmente sulla tradizione orale norvegese, tanto il realismo di questa immagine si impone a prima vista: i combattenti scelti si tengono in principio a fianco del loro capo, nel luogo più esposto. Lo scaldo Thorbiorn ha peraltro vantato a suo tempo la confidenza accordata dal re Harald ai *berserkir*: [...] *áræðismǫnnum einum hygg ek þar undir felisk / skyli sá enn skilvísi* [...] (*Haraldskvæði*, str. 21). L'au-

---

[4] *Vatnsdœla saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson, ÍF VIII, 1939, pp. 24-25.

[5] *HSS*, I, pp. 107-108 (*Haralds saga*, cap. IX).

tore della *Vatnsdœla saga* conosce sicuramente questa fonte. Sembra seguire alla lettera il modello delle strofe scaldiche: la locuzione *bersekir, er úlfhéðnar váru kallaðir* ("*i guerrieri-belve che venivano chiamati "pellicce di lupo"*") evoca chiaramente il celebre dialogo fra la valchiria e il corvo (*Ulfheðnar þeir heita...*), mentre la frase seguente si ispira palesemente al testo in prosa della *Fagrskinna*: *þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur* ("*portavano camiciotti* [*in pelle*] *di lupo al posto di cotte*")[6].

Il tema dei *vargstakkar* appare a diverse riprese nella letteratura islandese: un gruppo di guerrieri che sfoggia "*pellicce di lupo*" figura anche nella versione leggendaria della *Storia di sant'Olaf* – si tratta degli undici compagni di Thorir il Cane (*Þórir hundr*), ai quali la tradizione norrena attribuisce un ruolo determinante nella conclusione della battaglia di Stiklestad (*Stiklastaðir*), verso il 1030[7]. Nella *Fagrskinna*, l'allusione al portare il *vargstakkr* sembra soprattutto rispondere ad una preoccupazione di ordine didattico: fornisce una spiegazione razionale all'accostamento degli appellativi *berserkir* e *ulfheðnar*, giustapposti senza alcuna forma di commento nelle strofe dell'*Haraldskvæði*. Il redattore della *Vatnsdœla saga* ha mantenuto il procedimento, senza citare le strofe scaldiche.

La formula *fyrir brynjur* ("*invece di cotte*", "*in foggia di cotte*") evoca le virtù protettrici dei *vargstakkar*[8]. I *berserkir* devono ri-

---

6 La parola *vargr*, integrata qui nel composto *varg-stakkr* ("*camiciotti* [*in pelle*] *di lupo*"), designa il lupo con la connotazione di una bestia malefica. Questo termine ha anche un'accezione giuridica, quella di "riprovato", "fuorilegge". Cf. in particolare M. Jacoby, *Wargus, vargr, "Verbrecher", "Wolf"*, 1974.

7 *Olafs saga hins helga*, ed. A. Heinrichs et al., 1982, p. 192: *Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinzstakcum* ("*Thorir il Cane con i suoi undici uomini stavano davanti alla linea di battaglia, staccati, e portavano dei camiciotti* [*in pelle*] *di lupo*"). Nella versione della *Storia di sant'Olaf* integrata alla *Heimskringla*, Snorri Sturluson attribuisce a questi combattenti delle pelli di renna (*hreinbjálbi*, in *HSS*, II, pp. 440 e 492). Ritorneremo oltre su quest'episodio.

8 Tuttavia, la protezione fornita dalle tuniche di pelliccia non deve essere sovrastimata: secondo ogni verosimiglianza, l'invulnerabilità dei *berserkir* risulta in primo luogo da una reazione analgesica provocata dagli accessi di furore (*berserksgangr*). Secondo le credenze dell'antico Nord, alcuni personaggi possiedono tuttavia la facoltà di manifestare la loro "seconda natura" sotto una forma animale: perciò, il portare pellicce costituisce un segno tangibile di que-

nunciare ad ogni altra protezione del corpo? Nell'*Ynglinga saga*, Snorri Sturluson utilizza l'aggettivo *brynjulauss* ("senza cotta") a proposito degli "uomini di Odino" afferrati dal *berserksgangr*[9]. I *sagnamenn* del XIII secolo, senza dubbio incapaci di identificare la presenza dell'etimo **ber-* (*ursus*) nella costruzione del composto *ber-serkr*, interpretano questo termine a partire dall'aggettivo *berr* (*nudus*). Dunque, essi descrivono il guerriero-belva come un combattente senza armatura.

Confrontato con le strofe dell'*Haraldskvæði*, il racconto della *Vatnsdœla saga* alla fine aggiunge poche informazioni nuove. Conferma i dati essenziali della tradizione scaldica, scrupolosamente seguita dal redattore della saga.

Questa fedeltà contrasta con l'immagine dei *bersekir* offerta nel seguito dell'opera, in parte marcata dai pregiudizi cristiani.

Nei capitoli XXX e XXXVII, la manifestazione del *berserksgangr* viene descritta come una tara[10]: in preda ad accessi di furore tanto intempestivi quanto involontari, *Þórir Ingimundarson* deplora di non poter reprimere il male che lo opprime. Viene finalmente liberato da questo flagello dopo aver salvato la vita di un bambino "abbandonato". *Þórir* intraprende questa pratica su istigazione di suo fratello *Þorsteinn.* Quest'ultimo invoca allora il Creatore in una preghiera fervente[11]. Implicitamente, la rinuncia ai costumi pagani viene presentata qui come una condizione preliminare per la liberazione.

Il qualificativo *berserkr* appare ancora nel capitolo XXXIII, dove la strega *Helga* invoca un altro fratello di *Þórir*, chiamato *Jǫkull*: "*si pretende a buon diritto di Jökull che non vi è* berserkr *come lui in tutti i cantoni del nord del paese*"[12]. L'uso del termine *berserkr*, intriso questa volta di una connotazione positiva, può sor-

---

sto cambiamento di stato, associato allo spiegamento di una forza poco comune. La storiografia cristiana, rigettando queste concezioni, attribuisce talvolta l'invulnerabilità dei guerrieri-belve all'uso di pelli stregate (cf. le pellicce confezionate dagli stregoni lapponi nella *Storia di sant'Olaf*).

[9] *HSS*, I, p. 17 (*Ynglinga saga*, cap. VI).

[10] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 83 e 97 seg.

[11] *Ibid*., p. 98.

[12] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., cap. XXXIII, p. 89: (...) *þat er sannmælt til Jǫkuls, at engi berserkr* [*er*] *slíkr í ǫllum Norðlendingafjórðungi sem hann* (...).

prendere: nessuna crisi di *berserksgangr* viene attribuita a *Jǫkull* nel seguito del racconto. Secondo suo padre, questo personaggio presenta al contrario tutte le virtù di un *kappi*, cioè di un combattente di grande valore[13]. La parola *berserkr* sembra assumere qui il valore del francese "campione"[14] – seguendo uno slittamento semantico attestato altrove nella letteratura islandese[15]. Di passaggio, un giudizio favorevole nei confronti dei guerrieri-belve non può sorprendere sulle labbra di Helga, senza dubbio profondamente attaccata alle credenze del paganesimo[16].

Nel capitolo XLVI, due *berserkir* fanno ancora la loro apparizione. Si tratta dei fratelli *Haukr*.

Questa volta, il comportamento di questi sinistri personaggi corrisponde sotto tutti i punti alle convenzioni letterarie adottate in un gran numero di saghe islandesi: i due fratelli conducono l'esistenza di duellanti professionisti, al fine di impadronirsi delle donne e dei beni dei loro sfortunati avversari. Durante i loro accessi di rabbia, mordono l'orlo del loro scudo, ululano come cani e si mostrano insensibili ai morsi del ferro e del fuoco[17].

L'intervento provvidenziale del vescovo *Friðrekr*, evangelizzatore del nord dell'Islanda, mette fine ai maneggi dei due bruti[18]. Nella sua opera sui maghi nell'Islanda antica, François-Xavier Dillmann ha perfettamente riassunto lo spirito di questo racconto: "(...) *è palese che i due fratelli, chiamati l'uno e l'altro (in maniera*

---

[13] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., cap. XIII.

[14] È particolare la soluzione accettata da F.-X. Dillmann, "*Les magiciens dans l'Islande ancienne*", p. 191. Cf. anche, *Vatnsdœla saga*, ed. W.H. Vogt, *ASB* XVI, 1921, p. 25, nota 1-2; H. Güntert, *Über altisländische Berserker-Geschichten*, 1912, p. 23, nota 31.

[15] Cf. *Ívens saga*, cap. XII (ed. E. Kölbing, *ASB* II, 1898, p. 91), dove il norreno *berserkr* traduce il francese *champion* (cf. Kristian von Troyes, Yvain, ed. W. Foerster, Romanische Bibliothek V, 1891, v. 4454).

[16] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., cap. XXXIII: (...) *hon var* (...) *framsýn ok forspá ok margkunnig um flesta hluti* ("[...] *essa era* [...] *veggente ed indovina e capace di esercitare la magia nella maggior parte dei campi*"). Nel seguito del racconto, Helga si rivela capace di praticare la stregoneria, in particolare alle spese di *Jǫkull*.

[17] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 124-125.

[18] *Vatnsdœla saga*, *ibid.* Quest'episodio figura anche in altre fonti (*Þorvalds Þáttr víðfǫrla* e *Kristni saga*).

assai poco realistica) con il nome Haukr, (...) *servono unicamente da spalla al missionario, in quanto quest'episodio* (...) *possiede un carattere essenzialmente edificante, anche se, in ultima analisi, si ispira in larga misura all'antica rappresentazione dell'estasi magico-guerriera propria dei campioni del dio Óðinn*"[19].

Diversi passaggi della *Vatnsdœla saga* danno dunque un'immagine abbastanza negativa dei guerrieri-belve, assai distante dalle tradizioni trasmesse dagli scaldi del IX secolo (notiamo che la missione del vescovo sassone *Friðrekr* sull'isola boreale si verifica verso il 980)[20].

Nel corso del nostro studio, ritroveremo questa figura del *berserkr* assimilata a quella di un bandito di strada. Una tale visione, estremamente frequente nel vasto corpus delle saghe islandesi, contrasta con la nomea ed il valore attribuiti ai *berserkir* nei racconti dei combattimenti dell'Hafrsfjord.

B. La *Grettis saga* (cap. II)

Nella saga di Grettir, la descrizione di questa battaglia si rivela abbastanza vicina alla versione fornita dalla *Vatnsdœla saga*. Tuttavia, l'autore della *Grettis saga* segnala la presenza di guerrieri-belve fra i due eserciti avversi, come fa Snorri Sturluson nella *Heimskringla*. I *berserkir* del re Harald si lanciano all'assalto della nave di Thorir Haklang, lui stesso qualificato come "*grandissimo guerriero-belva*":

> *Haraldr konungr lagði at skipi Þóris haklangs, því at Þórir var inn mesti berserkr ok fullhugi; var þar in harðasta orrosta af hvárumtveggjum. Þá hét konungr á berserki sína til framgǫngu; þeir váru kallaðir úlheðnar, en á þá bitu engi járn; en er þeir geystust fram, þá helzk ekki við.*[21]
>
> *Il re Harald assalì la barca di Thorir Haklang, infatti Thorir era un grandissimo guerriero-belva ed un intrepido; fra i due vi fu là uno dei più duri combattimenti. Allora, il re chiese ai suoi guerrieri-belve di avanzare; essi venivano chiamati "pellicce di lupo" ed il ferro non li mordeva; e quando si lanciavano in avanti, niente resisteva loro.*

---

[19] F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, p. 265.
[20] P. Foote, art. "Conversion", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, p. 107.
[21] *Grettis saga*, ed. Guðni Jónsson, *ÍF* VII, p. 5.

Il testo precisa che il ferro non "mordeva" gli *úlhéðnar*. Questa informazione non compare nelle strofe dell'*Haraldskvæði*. Si tratta tuttavia di un motivo ricorrente nella letteratura islandese. Anche i racconti relativi al personaggio di Thorir il Cane, nelle differenti versioni della *Storia di sant'Olaf*, forniscono un'illustrazione clamorosa di questo tema[22].

In seguito, i guerrieri-belve appaiono ancora a due riprese nella *Grettis saga*: l'eroe eponimo di quest'opera, soggiornando in Norvegia, abbatte prima un gruppo di dodici *berserkir* (cap. XIX)[23], poi sconfigge il guerriero-belva Snækoll, capo di un gruppo di malfattori (a.nord. *illvirkjar*, cap. XL)[24]. Il testo della saga menziona anche un editto del jarl Eiríkr Hákonarson, che stabilisce il divieto del duello ed il bando dei guerrieri-belve:

> *Þótti mǫnnum þat mikill ósiðr í landinu, at úthlaupsmenn eða berserkir skoruðu á hólm gǫfga menn til fjár eða kvenna (...) ok því tók Eiríkr jarl af allar hólmgǫngur í Noregi; hann gerði ok útlaga alla ránsmenn og berserki, þá sem með óspekðir fóru.*[25]
>
> *Si considerava un grande inconveniente, nel paese, che dei briganti o dei guerrieri-belve sfidassero in singolar tenzone uomini di qualità per (appropriarsi) della loro fortuna o della loro donna (...) e questa è la ragione per la quale lo jarl Erik proibì tutti i duelli in Norvegia; e condannò alla proscrizione tutti i predoni ed i guerrieri-belve, che causavano i disordini.*

Questa decisione del jarl Eiríkr deve datare ai primi anni dell'XI secolo. È dunque nettamente posteriore al regno del re Harald Bella Chioma.

C. L'*Egils saga* (cap. IX)

L'*Egils saga*, sensibilmente più antica della saga di Grettir, evoca in termini simili l'invulnerabilità dei *berserkir* impegnati nei combattimenti dell'Hafrsfjord: *þeir, er eigi bitu járn, en þat váru*

---

22 Cf. in particolare *HSS*, II, p. 492.
23 *Grettis saga*, ed. cit., pp. 62-71.
24 *Grettis saga*, *ibid*., pp. 135-137.
25 *Grettis saga*, *ibid*., p. 61.

berserkir. Questa fonte conferma anche il posto dei guerrieri-belve a fianco del re Harald. Il sovrano norvegese imbarca in effetti eminenti personaggi:

> (...) *hann hafði sjálfr skip mikit ok skipat hirð sinni; þar var í stafni Þórólfr Kveld-Úlfsson ok Bárðr hvíti ok synir Berðlu-Kára, Qlvir hnúfa ok Eyvindr lambi, en berserkir konungs tólf váru í sqxum.*[26]
>
> *Quanto a lui* [Harald], *aveva preso posto a bordo di una nave imponente, il cui equipaggio era formato dal suo seguito. Thorolf, figlio di Kveld-Ulf, Bard il Bianco e i figli di Berdla-Kari, Olvir Knufa ed Eyvind Lambi stavano a prua; i dodici guerrieri-belve del re stavano sul semi-ponte di coperta anteriore.*

Quando si ingaggia il combattimento, i *berserkir* si distinguono.

> *Þórólf var sárr mjqk, en Bárðr meir, ok engi var ósárr á konungsskipinu fyrir framan siglu, nema þeir, er eigi bitu járn, en þat váru berserkir.*[27]
>
> *Thorolf era gravemente ferito, e Bard ancora di più; nessuno era indenne sulla nave regale sul davanti dell'albero, ad eccezione di coloro ai quali il ferro non mordeva affatto: erano i guerrieri-belve.*

I *berserkir* figurano dunque sul davanti della nave regale (*í sqxum*). Sono integrati al seguito militare del sovrano – la *hirð*. Notiamo che l'uso di questo termine, che non sembra usato in Scandinavia prima dell'XI secolo, rappresenta forse un anacronismo[28].

Quest'osservazione non rimette assolutamente in causa l'esistenza di una forma di *comitatus* più antico[29], anteriore alle pri-

---

[26] *Egils saga*, ed. Sigurður Norda, *ÍF* II, 1933, p. 22. Se *Stafn* designa la prua, l'espressione *í sqxum* si applica allo spazio collocato dietro a questa. Secondo H. Falk, *Altnordisches Seewesen*, 1912, p. 84, questo termine è sinonimo di *rausn*, che F.-X. Dillmann traduce con *semi-ponte di coperta anteriore* (*Histoire des rois de Norvège*, p. 443, n. 4). Al capitolo IX della *Haralds saga*, Snorri precisa che i *berserkir* prendono posto in questo luogo della nave regale.

[27] *Egils saga*, ed. cit., p. 23.

[28] Cf. H. Kuhn, "Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft", 1956.

[29] Cf. in particolare J. Lindow, *Comitatus, individual and honor*, 1976; H. Steuer, "Interpretationsmöglichkeiten archäologischer Quellen zum Gefolgschaftsproblem", 1992; R. Wenskus, "Die neuere Diskussion um Gefolgschaft und Herschaft in Tacitus' Germania", 1992; C. Landolt, H. Steuer e D. Timpe, "Gefolgschaft", in *RGA*, X, 1998, pp. 533-554.

me attestazioni della parola *hirð*. L'immagine dei guerrieri-belve impegnati a fianco del re Harald appare dunque, nella saga di Egill, assolutamente conforme a quella che ci trasmette la tradizione scaldica.

Un dettaglio supplementare attira tuttavia l'attenzione: i *berserkir* formano un gruppo di dodici combattenti al servizio del re (*berserkir konungs tólf*). Il tema dei dodici compagni, abbondantemente illustrato nella letteratura islandese, è abbastanza frequentemente associato ai guerrieri-belve – è precisamente il caso della truppa formata da Thorir il Cane, nella *Storia di sant'Olaf*. La cifra dodici acquisisce forse, nella tradizione dei *berserkir*, un valore simbolico, legato alla figura tutelare del dio *Óðinn*[30]. Ritorneremo su questo punto nel proseguo di questo studio.

Dopo aver passato in rassegna i differenti racconti dei combattimenti dell'Hafrsfjord, bisogna ora proseguire l'esame della saga di Egill. Diversi passaggi di quest'opera forniscono in effetti informazioni preziose sul fenomeno dei guerrieri-belve.

D. Lo status sociale dei guerrieri-belve

A fianco dei dodici *berserkir* che difendono la nave del re Harald durante i combattimenti dell'Hafrsfjord, l'*Egils saga* menziona alcuni eminenti guerrieri, fra i quali figurano *Thórólfr*, figlio di *Kveld-Úlfr*, e i due figli di *Berðlu-Kári*: *Qlvir Hnúfa* ed *Eyvindr Lambi*. Malgrado il fatto che non partecipino di persona alla battaglia, le figure di *Kveld-Úlfr*[31] e *Berðlu-Kári*[32] devono attirare qui tutta la nostra attenzione: sin dall'inizio della *saga*, l'autore attribuisce loro la reputazione di temibili guerrieri-belve.

Kveld-Úlfr, nonno dello scaldo Egill, è un Norvegese di alto li-

---

[30] Cf. in particolare l'*Ynglinga saga* (cap. II), riguardo ai dodici capi che attorniano *Óðinn* (*hofðingjar*, o *hofgoðar*, "preti"), e la menzione dei dodici asi nell'*Edda* di Snorri (*Gylfaginning*, cap. XX).

[31] Letteralmente "Lupo della sera".

[32] Questo nome significa "*Kári* di *Berðla*", in riferimento al nome di una delle tenute appartenenti a questo personaggio nell'ovest della Norvegia (cf. F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 447, nota 5).

gnaggio[33]. Durante la sua avventurosa giovinezza, si è associato con legami del *félag* ("messa in comune dei beni")[34] al suo compatriota *Berðlu-Kári*, con il quale ha condotto delle incursioni vichinghe: *en er hann var á unga aldri, lá hann í víkingu ok herjaði. Með honum var í félagsskap sá maðr, er kallaðr var Berðlu-Kári* (...)[35].

Berðlu-Kári, esplicitamente qualificato come *berserkr*, viene presentato subito con tratti estremamente adulatori: (...) *gǫfugr maðr ok hinn mesti afreksmaðr at afli ok árœði; hann var berserkr*[36].

Questo guerriero-belva è dunque un "*uomo di nobile estrazione, il più valoroso per forza e coraggio*". Dopo qualche anno passato a guerreggiare, *Berðlu-Kári* si ritira sulle sue terre, nella provincia di Sogn. Viene descritto come "un uomo assai ricco" (*hann var maðr stórauðigr*). Sua figlia *Salbjǫrg* sposa *Kveld-Úlfr*, che riguadagna a sua volta le sue tenute. Quest'ultimo non deve arrossire per il proprio patrimonio:

> *Úlfr var maðr auðigr, bæði at lǫndum ok lausum aurum; hann tók lends manns rétt, svá sem haft hǫfðu langfeðgar hans, ok gerðisk maðr ríkr.*[37]
>
> *Ulf era un uomo ricco, tanto in terre quanto in beni mobili; si assicurò il diritto di signoria*[38]*, come avevano avuto i suoi antenati, e divenne un uomo potente.*

---

[33] Il re Harald qualifica in effetti *Kveld-Úlfr* come un "uomo nobile e di alto lignaggio": *gǫfugr maðr ok stórættaðr* (cf. *Egils saga*, ed. cit., cap. V, p. 12).

[34] Il neutro *félag* (*fellowship, Genossenschaft*) designa in effetti una forma di associazione che implica la messa in comune delle risorse, in particolare all'interno di spedizioni marittime. Il testo dell'*Egils saga*, nel quale figura la parola *félagskapr*, precisa che *Kveld-Úlfr* e *Berðlu-Kári* facevano "borsa comune": *Þeir Úlfur áttu einn sjóð báðir* (*Egils saga*, ed. cit., p. 3). Come si constata qui, il *félag* non ha sempre una vocazione esclusivamente commerciale: può applicarsi ad un contesto più marziale, come quello delle incursioni vichinghe. L'impiego della parola *félagi* ("compagno") nell'epigrafia runica conferma queste osservazioni (in particolare l'iscrizione *DR I*, stele della parrocchia di Haddeby, di cui si troverà una traduzione francese in L. Musset, *Introduzione alla runologia*, 1965, n. 110, p. 416. Su quest'argomento, cf. anche H. Beck e G. Authén Blom, "Félag", in *RGA*, VIII, 1994, pp. 299-302, e L. Musset, "Problèmes militaires du monde scandinave", 1968). Nel codice norvegese della *Hirðskrá*, il termine *félagi* designa inoltre un membro della *hirð*, o "casa reale" (*NGL* II, §33, p. 425).

[35] *Egils saga*, ed. cit., p. 3.

[36] *Egils saga*, *ibid.*

[37] *Egils saga*, ed. cit., p. 4.

[38] Le parole *lendr maðr* si applicano ad un "uomo che ha ricevuto una terra (dal

Trascorso il periodo in cui il giovane vichingo deve provare il suo valore solcando i mari, il comportamento di *Kveld-Úlfr* diviene quello di un grande proprietario, che si mostra particolarmente accorto nella gestione dei suoi beni: *svá er sagt, at Úlfr var búsýslumaðr mikill.* Tuttavia, *Úlfr* attesta in alcune circostanze tratti di carattere singolarmente inquietanti, che gli valgono il soprannome "Lupo della sera":

> *En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr, svá at fáir menn máttu orðum við hann koma; var hann kveldsvæfr. Þat var mál manna, at hann væri mjǫk hamrammr; hann var kallaðr Kveld-Úlfr.*[39]

> *Ma ogni giorno, quando veniva la sera, diveniva irritabile, in maniera tale che pochi potevano rivolgersi a lui; era sonnolento sul cader del giorno. Si pretendeva che possedesse fortemente il potere di metamorfizzarsi. Veniva chiamato Lupo-della-sera.*

Certo, la parola *berserkr* non appare in questo passaggio. Cionondimeno, l'uso dell'aggettivo *hamrammr* fa indubbiamente riferimento alla tradizione dei guerrieri-belve[40], come dimostrato

---

re)", cioè un vassallo del sovrano (cf. C. Krag, "Lendir menn", in *RGA*, XVIII, 2001, pp. 259-261). Non è certo che quest'appellativo fosse già in uso nella Norvegia del IX secolo – almeno nell'accezione che rivestì in seguito. La prima menzione nota appare nella poesia scaldica dell'XI secolo. A partire dal XII secolo, l'istituzione dei *lendir menn* perde il suo carattere ereditario e soppianta le forme di nobiltà più antiche, senza dubbio più autonome (cf. L. Musset, *Les peuples scandinaves au moyen âge*, 1951, p. 98). Il titolo *lendr maðr*, probabilmente più recente del termine *hersir* (cf. S. Würth, "Herse", in *RGA*, XIV, 1999, pp. 466-468), fu sostituito nel 1277 dal titolo *barún*, "barone" (cf. R. Cleasby, *IED*, p. 384). Quale che sia l'origine e la natura delle prerogative di cui si avvale *Kveld-Úlfr* nell'*Egils saga* (viene peraltro qualificato come *hersir* in una strofa scaldica improvvisata da suo figlio *Grímr*, cf. *Egils saga*, ed. cit., p. 70), questo personaggio si mostra prima di tutto geloso della propria indipendenza: rifiuta di rispondere alla convocazione del sovrano del *Firðafylki*, prima di entrare in conflitto con il vincitore di questi, *Haraldr hárfagri*.

[39] *Egils saga*, ed. cit., p. 4.

[40] Il dizionario di Cleasby traduce quest'aggettivo con l'espressione "*able to change one's shape*", aggiungendo la seguente precisazione: "*In the Sagas it is esp. used of berserkers, -men gifted with supernatural strength or seized with fits of warlike fury (berserks-gangr)*" (R. Cleasby, *IED*, p. 237). Ritorneremo nel seguito di questo studio sui rapporti tra il *berserksgangr* e l'aggettivo *ham-*

da un episodio descritto al capitolo XXVII dell'*Egils saga*: l'autore utilizza allora i termini *hamrammr* e *berserksgangr* – chiaramente utilizzati come espressioni simili – per descrivere l'accesso di furore al quale *Kveld-Úlfr* e suo figlio *Grímr* si abbandonano contro i loro avversari[41].

Questa fonte attesta in maniera incontestabile la presenza di guerrieri-belve in seno alla più antica aristocrazia norvegese. Essa ricalca su questo punto la testimonianza fornita da Snorri Sturluson: fra i quattro *berserkir* citati nei racconti della *Heimskringla* (*Hildibrandr* e *Haki Haðaberserkr* nella *Hálfdanar saga svarta*, *Berðlu-Kári* e *Þórir haklangr*, nella *Haralds saga ins hárfagra*), tre vengono in effetti presentati come grandi signori (*Haki*, *Berðlu-Kári* e *Þórir haklangr*)[42]. Notiamo che questi personaggi sono evocati in testi relativi allo stesso periodo: gli ultimi due terzi del IX secolo. Bisogna attendere l'apparizione di Thorir il Cane, nella saga di sant'Olaf, per ritrovare all'interno della *Heimskringla* un combattente il cui comportamento è simile tanto da vicino a quello dei guerrieri-belve[43]: si tratta, in questo caso ancora, di un rappresen-

---

rammr, forgiato a partire dall'aggettivo *ramr* ("forte") e dal maschile *hamr* ("anima", "forma esteriore dell'anima", "apparenza assunta durante una metamorfosi", cf. D. Strombäck, *Sejd*, 1935, p. 173, e F.-X. Dillmann, *Les magicien dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 245, nota 6).

[41] *Egils saga*, ed. cit., p. 69.

[42] A proposito della figura di *Haki Haðaberserkr*, il cui soprannome significa "guerriero-belva dell'Hadeland", Snorri precisa che possedeva vaste tenute nella sua regione: *þar átti hann bú stór* (*HSS*, I, p. 91; questo passaggio non figura che nel *Codex Frisianus*. Su quest'episodio e sulla morte "odinica" del *berserkr*, che mette fine ai suoi giorni gettandosi sulla propria spada, cf. Ólafía Einarsdóttir, "Sigurd Hjort og hans to børn i islandske kilder", 1990, pp. 272 seg.). Sul conto di *Berðlu-Kári*, Snorri precisa che questo "guerriero-belva di grande reputazione" (*berserkr mikill*) raggiunge lo *jarl* Rognvald "con una lunga nave interamente equipaggiata" (*með langskip alskipat*), cosa che testimonia con eloquenza l'importanza del suo status sociale (*HSS*, I, pp. 113-114). Quanto a *Þórir haklangr*, anch'egli qualificato come *berserkr mikill*, viene presentato da Snorri come il figlio del re dell'Agder, *Kiǫtvi* (*HSS*, I, pp. 122-123).

[43] A proposito di Thorir il Cane, Snorri non utilizza mai la parola *berserkr*. Tuttavia, O. Höfler ("Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden", 1940, pp. 52 seg.) ha sottolineato a ragione le affinità di questo personaggio con la tradizione dei guerrieri-belve: raggiungendo gli avversari di Olaf sul campo di battaglia di Stiklestad, Thorir prende posto alla punta dell'ordine di battaglia, circondato da dodici uomini ricoperti di pellicce che li rendono insensibili ai colpi (cf. *HSS*, II, pp. 482 e 492-493 in particolare).

tante degli ambienti aristocratici, che porta il titolo *lendr maðr*[44] ad immagine del *Kveld-Úlfr* dell'*Egils saga*. Inoltre, Thorir il Cane rappresenta una delle figure principali dell'opposizione pagana che si erige contro il re di Norvegia nei primi decenni del X secolo. Fino all'instaurazione definitiva del cristianesimo nei regni nordici, il posto dei *berserkir* fra le élite sociali sembra dunque ben attestato.

Tuttavia, uno dei guerrieri-belve evocati nell'*Egils saga* non condivide affatto la reputazione brillante di un *Kveld-Úlfr* o di un *Berðlu-Kári*: si tratta di *Ljótr hinn bleiki*. Questo personaggio poco brillante tormenta le famiglie più rispettabili della provincia di Møre[45]. Sfida le sue vittime in singolar tenzone per accaparrarsi il loro patrimonio, conformemente alle "leggi del duello" in vigore in quest'epoca[46]. Tuttavia, l'esistenza storica di questo temibile spadaccino non è attestata.

Tutto indica, in questa figura, la presenza di uno stereotipo: il nome del personaggio[47], le origini svedesi che gli vengono attri-

---

[44] *HSS*, II, p. 218.

[45] A.isl. *Mœrr*, o *Mœri*. All'inizio del Medioevo, questo nome designa una regione costiera della Norvegia occidentale compresa tra il capo Stad (a.isl. *Staðr*) e il Namdal (a.isl. *Naumudalr*). Essa comprende due parti, il Sunnmøre e il Nordmøre, circondando il Romsdal (a.isl. *Raumsdalr*). Gli avvenimenti evocati qui hanno luogo nel Sunnmøre (cf. *Egils saga*, ed. cit., cap. LXIV, p. 199).

[46] Secondo l'*Egils saga* (*ibid.*, p. 205), queste "leggi del duello" (a.nord. *hólmgǫngulǫg*) autorizzano in effetti il vincitore a rivendicare i beni del vinto. Il termine *hólmganga* designa in principio un combattimento singolare diretto da regole precise. Su questo tipo di scontro, si consultino in particolare O. Bø, "*hólmganga* and *einvígi*. Scandinavian Forms of the Duel", 1969, e J.L. Byock, "Hólmganga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 289-290. La *Grettis saga* attribuisce al *jarl* Eiríkr Hákonarson un editto che sancisce l'interdizione del duello ed il bando dei *berserkir* (cf. *supra*).

[47] Il nome *Ljótr* rinvia probabilmente all'aggettivo *ljótr*, "brutto", "orrendo". Tuttavia, A. Janzén ("De fornvästnordiska personnamnen", 1947, p. 43) ha proposto un'interpretazione assai differente di quest'antroponimo, a partire da un confronto con l'a.a.ted. *Lioht* "chiaro", "brillante". Il soprannome *hinn bleiki* ("il Pallido") rappresenta probabilmente un'allusione al pallore che si impadronisce del volto del guerriero-belva durante i suoi accessi di rabbia: nella *Fljótsdœla saga* (in *Austfirðinga sǫgur*, *ÍF* XI, 1950, p. 280), Gunnsteinn sfoggia un viso di un pallore cadaverico ("*Gunnsteinn var svo bleikur í andliti sem nár*") nel momento in cui il furore si impadronisce di lui (come indi-

buite[48], la facilità con la quale lo scaldo *Egill* mette a morte l'importuno e preserva una nobile giovincella da una sorte sfortunata – tutti i *topoi* propri di una certa letteratura islandese sono così riuniti[49].

Un dettaglio rinforza ancora di più il carattere artificioso di questa scena: *Egill*, che sappiamo non aver abbandonato la religione dei suoi antenati[50], rimprovera a *Ljótr* di "sacrificare agli dèi"[51]. In bocca ad un pagano familiare con pratiche magiche[52], questo discorso ha un tono abbastanza anacronistico.

L'episodio del duello si basa forse su una tradizione autentica[53]; tuttavia, la descrizione fatta dall'autore della saga sembra fortemente influenzata dalle convenzioni letterarie che infiorano questo genere di racconto.

Di passaggio, il comportamento di *Ljótr* non contraddice totalmente la tesi dell'appartenenza di alcuni *berserkir* all'élite sociale: il personaggio appare circondato da un seguito armato[54], e non esita a sfidare avversari di alto rango[55].

---

cato dall'uso del verbo *hamask*, che si applica generalmente al *berserksgangr*). La *Fljótsdœla saga* è una fonte tardiva, datata alla fine del XV secolo. Il passaggio citato sembra tuttavia corrispondere ad un'immagine tradizionale. Notiamo che anche un personaggio della *Svarfdœla saga* (in *Eyfirðinga sǫgur*, *ÍF* IX, 1956, pp. 134 seg.) porta il nome di *Ljótr hinn bleiki*. Si tratta ancora una volta di uno Svedese, ritenuto invulnerabile al morso delle armi – qualità di frequente attribuita ai *berserkir*.

[48] Nell'*Eyrbyggja saga*, anche i *berserkir* Halli e Leiknir vengono presentati come due fratelli di origine svedese (*Eyrbyggja saga*, *ÍF* IV, 1935, pp. 61 seg.). In numerose saghe islandesi, i personaggi venuti dalla Svezia sono presentati con tratti assai sgradevoli.

[49] Su questo tema, cf. in particolare B. Blaney, "The Berserk Suitor", 1982.

[50] *Egill* esprime in particolare la sua fedeltà al dio *Óðinn* nel poema *Sonatorrek*, composto alla morte di suo figlio *Bǫðvarr*.

[51] Cf. l'espressione *blóta bǫnd*, utilizzata in una delle strofe declamate da Egill a proposito del suo avversario (*Egils saga*, ed. cit., p. 203).

[52] Cf. i tre episodi descritti nei cap. XLIV, LVI-LVII e LXXII dell'*Egils saga*. Si può notare in particolare la strofa finale del cap. LVI (p. 163, ed. cit.), che comprende un'invocazione a Odino: "*reið sé rǫgn ok Óðinn*" ("*Che siano irritati gli dèi ed Odino!*". Sul rituale di maledizione al quale si dedica *Egill*, cf. in particolare G. Dumézil, "La malédiction du scalde Egil", in *Mythes e Dieux de la Scandinavie ancienne*, 2000, p. 343-368).

[53] Anche se l'autore della saga sembra informato abbastanza male sui luoghi in cui si svolge l'azione (cf. *Egils saga*, ed. cit., p. 199, nota 2).

[54] *Egils saga*, ed. cit., p. 202: *Nú kom þar Ljótr með lið sitt.*

[55] In particolare *Friðgeirr*, qualificato come *lendr maðr*, e in favore del quale *Egill* entra in lizza.

Le figure di *Kveld-Úlfr* e *Berðlu-Kári*, la cui esistenza è attestata da diverse fonti storiografiche norrene, forniscono tuttavia un'immagine molto più conforme allo status dei guerrieri-belve nella Norvegia pagana.

A margine delle questioni relative alla posizione sociale dei *berserkir*, anche la genealogia di *Kveld-Úlfr* tende a dimostrare il carattere ereditario del *berserksgangr*. Essa permette di supporre l'esistenza di veri e propri lignaggi di guerrieri-belve.

E. Eredità del fenomeno: una genealogia di guerrieri-belve

Sin dalle prime righe del suo racconto, l'autore dell'*Egilssaga* enumera in effetti i principali antenati di *Kveld-Úlfr*:

> *Úlfr hét maðr, sonr Bjálfa ok Hallberu, dóttur Úlfs ins óarga; hon var systir Hallbjarnar hálftrǫlls í Hrafnistu, fǫður Ketils hœngs.*[56]
>
> *Un uomo si chiamava Ulfs, figlio di Bjalfi e di Hallbera, figlia di Ulf* Óargr[57]*; essa era sorella di Hallbiorn di Hrafnista, (detto il) Semi-troll, padre di Ketill* Hœngr.

Gli antroponimi che figurano in questa genealogia sono particolarmente significativi: la loro etimologia rinvia sistematicamente al nome o all'aspetto di un animale (ad eccezione di *Ketill*)[58]. *Bjálfi*, padre di *Kveld-Úlfr*, è già citato nella *Landnámabók* con il nome *Brunda-Bjálfi*. Il sostantivo maschile *bjálfi* (o *bjálbi*) designa una pelliccia (Cleasby, *Dictionary*, p. 65), o un abito confezionato in questa materia (*pars pro toto*): Jan de Vries traduce questo termine con "*Pelzjacke*"[59], Günther Müller con "*kurzer Rock, Jacke*"[60]. Müller accosta *Bjálfi* anche all'antroponimo *Heðinn*, de-

---

[56] *Egils saga*, ed. cit., p. 3.

[57] Sulle interpretazioni possibili del soprannome *óargr*, cf. *infra*.

[58] *Ketill Hœngr* è uno dei grandi colonizzatori dell'Islanda, menzionato in particolare nella *Landnámabók*. Il soprannome *Hœngr* appare abbastanza strano: *hœngr* designa in effetti il salmone maschio.

[59] J. de Vries, *AEW*, p. 38. Secondo de Vries, l'appellativo norreno *bjálfi* deve essere accostato al russo *běljak* ("*im Winter gefangener Seehund*"). Lo stesso autore segnala che in faroese *bjálfi* designa "una spoglia di foca, sotto la cui apparenza si manifesta l'anima dei morti".

[60] G. Müller, *Studien*, p. 213.

rivato dall'appellativo *heðinn*, "pelliccia". Questo nome designerebbe dunque "(den) *Verhüllten, Maskierten, den im Fellgewand*"[61]. L'elemento *-bjálfi* appare di frequente in composti del tipo *geit-bjálfi*, *hrein-bjálfi*. Nella *Storia di sant'Olaf*, Snorri Sturluson riferisce come Thorir il Cane fece confezionare dodici *hrein-bjálbar* ("[tuniche in] *pelli di renne*") solide come corazze dai Lapponi (*Finnar*) versati nell'arte magica[62]. Queste strane divise appaiono ancora, nella versione "leggendaria" dell'*Olafs saga*, con una variante che abbiamo già evocato: alle pellicce di renne si sostituiscono allora dei "camiciotti [in pelle] di lupo" (*vargstakkar*). Il raffronto di queste differenti fonti spinge naturalmente a stabilire un legame tra il soprannome *Bjálfi* e le tradizioni dei guerrieri-belve. La sposa di *Bjálfi*, *Hallbera*, porta anch'essa un nome rivelatore, come suo fratello *Hallbjǫrn*. Questi due antroponimi comprendono in effetti l'elemento *bjǫrn* ("orso")[63], o il suo equivalente femminile, *bera*[64]. *Hallbjǫrn* riceve inoltre il soprannome *hálftrǫll* ("semi-troll"), che indica senza dubbio una taglia fuori dal comune – a meno che non evochi un'andatura o un carattere poco attraente[65].

---

[61] G. Müller, *ibid*., p. 216.

[62] Cf. *HSS*, II, p. 440.

[63] Le fratellanze i cui membri portano il nome dell'orso, associato o meno ad un altro elemento onomastico, si basano su una tradizione ben nota nell'antico Nord. L'esempio più sorprendente è senza dubbio quello dei "*dodici fratelli Norvegesi*" evocati da Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, VI, ii, 1-4): questi personaggi, descritti come temibili predoni che lanciano le loro incursioni a partire da un'isola fortificata, presentano nomi allitterati che comportano l'elemento *-biorn*. Sette fra loro sono passati alla posterità: *Gerbiorn, Gunbiorn, Arinbiorn, Stenbiorn, Esbiorn, Thorbiorn* e *Biorn*. Le saghe islandesi forniscono anche diversi esempi di guerrieri-belve chiamati *Bjǫrn* – come *Bjǫrn inn blakki* nella *Gísla Saga Súrssonar* (*Vestfirðinga sǫgur*, ed. Björn K. Þórólfsson e Guðni Jónsson, *ÍF* VI, pp. 4-6 e 5-11), o *Bjǫrn járnhauss* nella *Víga-Glúms saga* (ed. G. Turville-Petre, 1960, pp. 10-11). Per altri riferimenti, cf. G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999, p. 23.

[64] *Bjǫrn* e *Bera* sono anche i nomi dei genitori dell'eroe leggendario *Bǫðvarr Bjarki* (in *Hrólfs saga kraka*, ed. D. Slay, Editiones Arnamagnæanæ. Series B. I, 1960, pp. 51-72). *Bjǫrn*, vittima di una maledizione, è stato trasformato in orso, mentre suo figlio *Bǫðvarr* possiede la facoltà di combattere sotto la forma di quest'animale (*ibid*., pp. 116-119).

[65] Ai *trǫll* (o *troll*) vengono attribuiti nelle credenze nordiche antiche una taglia e un aspetto mostruosi (cf. in particolare l'articolo di E.F. Halvorsen, "Troll", nel *KLNM*, XVII, 1974, col. 655-657, e l'opera di E. Hartmann, *Die Troll-*

Secondo le credenze nordiche antiche, i *troll* sono anche dotati di poteri magici. Nella letteratura medievale, l'appellativo *troll* si applica talvolta ai maghi o agli stregoni stessi, mentre i sostantivi *trǫllsakpr* e *trǫlldómr*, senza dubbio di recente formazione[66], designano la magia o la stregoneria. Nel caso di *Hallbjǫrn*, il soprannome *hálftrǫll* indica forse il padroneggiare alcune pratiche magiche[67], sottolineando allo stesso tempo le caratteristiche fisiche del personaggio. Il padre di *Hallbjǫrn* e *Hallbera*, *Úlfr inn óargi*, porta per parte sua il nome del lupo (*úlfr*), che sarà trasmesso a suo nipote (*Kveld-Úlfr*). Questo personaggio è menzionato in uno dei manoscritti dell'*Edda* di Snorri[68] come "*nobile barone* (*hersir ágætr*) *in Norvegia, nel Naumudal*"[69]. Il soprannome *inn óargi* dà luogo a due interpretazioni possibili. Associando il prefisso privativo *ú-* e l'aggettivo *argr* (qualificativo infamante che designa il comportamento effeminato di un invertito o di un codardo), l'espressione *inn óargi* sembra significare "il Virile", o "il Coraggioso"[70]. Un'altra ipotesi è tuttavia proposta nel dizionario di Cleasby e Vigfusson (p. 658): *úargr* potrebbe essere interpretato come la deformazione di un composto *of-vargr*, il cui primo elemento corrisponde all'avverbio *of* (greco *ὑπέρ*, latino *super*) ed il secondo all'appellativo *vargr* ("lupo", generalmente con la connotazione di "bestia malvagia e feroce")[71]. *Úlfr inn óargi* sarebbe allora il "*Lu-*

---

vorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker, 1936). Lo scaldo Egill stesso, la cui alta statura doveva impressionare i suoi contemporanei, fu qualificato come "*mikill sem troll*" (*Egils saga*, ed. cit., p. 178). Su queste questioni, cf. F.-X. Dillmann, *op. cit.*, pp. 170-171.

[66] F.-X. Dillmann, *ibid.*

[67] R. Cleasby, *IED*, p. 641, dà al termine *troll* il senso secondario "*werewolf, one possessed by trolls or demons*".

[68] *Codex Upsaliensis* (De la Gardie 11, Bibliothèque universitaire d'Upsal). Questa pergamena viene generalmente considerata il più antico manoscritto dell'Edda (cf. F.-X. Dillmann, *L'Edda*, 2005, p. 216).

[69] *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. Jón Sigurðsson e FInnur Jónsson, III, 1880-1887, p. 268: *Vlfr hinn oargi var hesser agetr i noregi i navmo dali.*

[70] J. Fritzner, *Ordbog*, traduce l'aggettivo *óargr* come "*modig, uforfærdet*".

[71] Si noterà l'espressione *óarga dýr*, che figura in particolare nella *Þiðreks saga* (*Saga Ðiðriks konungs af Bern*, ed. C.R. Unger, 1853, p. 183, nota 2). Nel manoscritto *Stock. Perg. fol. no. 4* (pergamena norvegese della fine del XIII secolo), *óarga* ha in effetti l'ortografia *ovarga*. Su quest'argomento, cf. anche H. Beck, "Hit óarga dýr und die mittelalterliche Tiersignificatio", 1972.

po-a-oltranza". La genealogia del guerriero-belva *Kveld-Úlfr* viene dunque posta per intero sotto il segno dell'orso e del lupo. Anche il nome di uno dei suoi figli, *Skalla-Grímr* (*Grímr il Calvo*), padre dello scaldo *Egill*, sembra inscriversi in questa tradizione. L'antroponimo *Grímr* deve naturalmente essere accostato all'appellativo fem. *gríma*, "*maschera*", "*cappuccio*", "*chaperon*". In a.ingl., *grīma* designa una "maschera", un "elmo" (che copre il volto, cf. l'elmo di Sutton Hoo), o ancora uno "spettro"[72]. *Grímr* (o *Grímnir*) è anche uno dei nomi di Odino (*Grimnísmál*, str. 46, 47 e 49)[7]. Nell'onomasticda germanica più antica, **-grīma* evoca il portare maschere in un contesto verosimilmente cultuale (G. Müller, *Studien*, p. 219: "*verhüllende Maske, Kultmaske*"). Quest'elemento etimologico appare abbastanza di frequente, sia come *simplex* (franc./bav./alem./lomb. *Grim*, *Grimo*, a.dan./a.sved. *Grim*, *Grimi*, etc.), sia in forma composta (*Alfgrim*, *Isangrim*[74], *Ásgrímr*, etc.),

---

[72] J. Bosworth e T.N. Toller, *An Anglo-Saxon Dicitonary*, 1898-1921, p. 486. Cf. anche G. Müller, "Zum Namen *Wolfhetan*", 1967, pp. 205-207. Per l'uso di *grīma* nel senso di spettro, la letteratura norrena offre un parallelo stupefacente (cf. la nota *infra*, a proposito dell'apparizione di un certo *Iárngrímr* nella *Niáls saga*).

[73] *Edda – Codex Regius*, pp. 66-67, e H. Falk, *Odensheite*, 1924, p. 14.

[74] Su quest'antroponimo, che significa letteralmente "maschera di ferro", e che può essere interpretato come un'allusione al colore del pelame del lupo (cf. il norreno *iárnserkr*, "lupo", letteralmente "camicia di ferro"), si può consultare anche R. Munch, "Der germanische Osten in der Heldensage", 1920, p. 155, e G. Müller, art. cit., pp. 205-206. Il nome *Isengrim* evocherebbe dunque l'apparenza del lupo. Alcuni autori contestano questa teoria (cf. in particolare E. Christmann, "'Reinhard' der Fuchs und 'Gerhard' der Gänserich – wie kamen Tiere zu solchen Menschen Namen?", *Hessiche Blätter für Volkskunde*, XLI, 1950, pp. 133 seg.): l'accostamento tra l'immagine del lupo e l'antroponimo *Isengrim* non sarebbe anteriore alla tradizione dei fabliaux del XII secolo, come il *Roman de Renard* o l'*Ysengrimus* di Livard di Gand (Nivardus of Ghent, *Ysengrimus*, ed. J. Mann, Leiden, Brill, Mittellateinische Studien und Texte, XII, 1987). Nei confronti di quest'ipotesi, G. Müller avanza un'obiezione filologica delle più solide: "*Da* *grīm, *grīma *'Maske' weder ahd. noch mhd. überliefert ist, wird die Bildung der Wolfnamen nicht erst den Tierfabeldichtern des Mittelalters zugeschrieben werden dürfen, sondern in weit frühere Zeit zurückreichen*" (art. cit., p. 219). In un contesto vicino, G. Müller (*Studien*, p. 219) menziona l'antroponimo norreno *Iárngrímr*, che figura nella *Niáls saga* (*ÍF* XII, pp. 346 seg.): l'essere spettrale che porta questo nome è l'annunciatore di sinistri presagi; appare in sogno, ricoperto di una pelle di capra (*i geitheðni*). Per G. Müller, questo testo conferma il legame tra l'elemento onomastico *-grímr* e la tradizione delle maschere cultuali.

spesso in associazione con nomi di animali (come l'aquila, il cinghiale, l'orso o il lupo: norreno *Árngrímr*, franc. *Eburgrim*, norreno *Biarngrímr, Grímólfr*, etc.)[75]. In seno ad una dinastia che adotta diversi guerrieri-belve, la presenza dell'antroponimo *Grímr* non può dunque sorprendere[76]. A differenza di suo fratello *Þórólfr*, *Grímr* è il solo dei due figli di *Kveld-Úlfr* a presentare i sintomi del *berserksgangr*:

> *Þórǫlfr* (...) *var líkr móðurfrændum sínum* (...). *Grímr var svartr maðr ok ljótr, líkr feðr sínum, bæði yfirlits ok at skaplyndi* (...).[77]

> *Thorolf* (...) *assomigliava ai suoi nonni materni* (...). *Grim era nero*[78] *e brutto, simile a suo padre sia per aspetto che per carattere.*

L'*Egils saga* attribuisce a questo personaggio violenti accessi di furore, che si manifestano al cader del giorno[79], in particolare durante combattimenti[80]. Lo stesso re Harald dichiara a proposito di

---

[75] G. Müller, *Studien*, p. 220.

[76] Nelle saghe islandesi, un certo numero di *berserkir* porta in effetti questo nome (cf. G. Breen, *op. cit.*, p. 24). L'elemento *-grímr* appare anche nella genealogia dei dodici *Arngrímssynir*: fra gli antenati di questi temibili *berserkir* figurano in particolare i nomi *Arngrímr, Hergrímr hálftrǫll* (cf. *supra* le osservazioni a proposito di questo soprannome), o *Ey-grímr* (*Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, ed. Jón Helgason, *SUGNL* XLVIII, 1924, pp. 1-2 e 90-93). Si può notare anche la menzione del campione *Grimmo* in Saxo Grammaticus, *Gesta*, VII, II, 12-13, la cui forza poco comune e lo status di duellante (*eximiarum virium athleta*) evocano la descrizione stereotipata del *berserkr* presente in numerose fonti norrene (sul tema del *berserkr* duellante, cf. *infra*).

[77] *Egils saga*, ed. cit., p. 5.

[78] Cioè "*bruno*".

[79] *Egils saga*, ed. cit., cap. XL, pp. 101-102. Durante quest'episodio, *Grímr* viene afferrato da un improvviso accesso di furore nel corso di una partita di *knattleikr* (gioco di palla spesso praticato con l'aiuto di una mazza di legno, il *knatttré*). Questa crisi sopraggiunge "*um kveldit eptir sólarfall*" ("la sera dopo il calar del sole"). *Grímr* uccide con le sue stesse mani uno dei compagni di suo figlio, prima di rivolgersi contro quest'ultimo. La serva *Brák* si frappone e lo mette in guardia: "*Hamask þú nú, Skalla-Grímr, at syni þínum*" ("*Monti in collera, ora, Skalla-Grímr, contro il tuo stesso figlio*"). La sfortunata deve affrontare la follia omicida del suo padrone, e soccombe durante l'inseguimento che segue. L'uso del medio-passivo *hamask* conferma che si tratta qui proprio di un accesso di rabbia legato al *berserksgangr*.

[80] *Egils saga*, ed. cit., cap. XXVII, pp. 68-69.

Skalla-Grímr che è "pieno di un temperamento da lupo": [...] *hann er fullr upp úlfúðar* [...][81]. La genealogia che abbiamo appena esaminato non costituisce un esempio isolato nelle fonti norrene: alcuni antroponimi appaiono in effetti in maniera ricorrente fra i lignaggi associati alle tradizioni dei guerrieri-belve. Questa stessa tradizione figura fra i *topoi* della letteratura scandinava antica[82]. Gli elementi onomastici più frequenti evocano allora il portare pellicce [*-heðinn*], la facoltà di cambiare apparenza [*-hamr*], l'uso di maschere zoomorfe [*-grímr*], o più semplicemente il nome dell'orso [*bjǫrn*] o del lupo [*úlfr*]. La *Harðar saga*, in particolare, fornisce un bell'esempio di questo tipo di filiazione: il vichingo *Bjǫrn Blásíða* conta fra i suoi antenati *Úlfheðinn, Úlfhamr, Úlfr* e *Úlfhamr in hamrammi*[83]. Nel caso degli antenati dello scaldo Egill (*Skalla-grímr, Kveld-Úlfr, Bjálfi, Hallbera, Hallbjǫrn, Úlfr inn óargi*), la genealogia presentata nella *saga* supera tuttavia il quadro del semplice stereotipo letterario: l'esistenza di questi personaggi, i loro nomi e i legami di parentela che li uniscono sono in effetti attestati da altre fonti, in particolare la *Landnámabók* o l'*Edda* di Snorri.

L'*Egils saga* fornisce dunque una testimonianza probante in sostegno dell'ipotesi di una trasmissione ereditaria del *berserksgangr*. Questa fonte non solo ci informa su una tradizione onomastica: essa illustra anche lo stretto legame tra le pratiche dei guerrieri-belve ed alcune disposizioni fisiche, come pure l'importanza delle credenze relative al dono di "metamorfosi" (inteso qui come un fenomeno di ordine essenzialmente psicologico, come vedremo nel seguito di questo studio).

---

81 *Egils saga*, ed. cit., cap. XXV, pp. 65.

82 Sulle tradizioni onomastiche e sulle genealogie attribuite ai *berserkir*, cf. in particolare G. Breen, "Personal Names and the Re-creation of *berserkir* and *úlfheðnar*", 1997.

83 *Harðar saga*, *ÍF* XIII, 1991, p. 46. Cf. anche *Hauks þáttr hábrókar* in *Flateyjarbók*, pp. 577-581.

Capitolo 5

Trance e licantropia nell'*Egils saga*

A. Le disposizioni fisiche del guerriero-belva

Il tratto caratteristico comune all'insieme dei *berserkir* sta negli accessi di violenza che decuplicano le loro forze. L'*Egils saga Skalla Grímssonar* offre una descrizione avvincente di questo fenomeno di trance.

Durante un attacco notturno lanciato con una brutalità fulminea, *Kveld-Úlfr* e suo figlio *Skalla-Grímr* devastano la nave del loro nemico *Hallvarðr*. Si abbandonano allora ad un'esplosione di furore irrefrenabile:

> (...) *hann óð aptr til lyptingarinnar, ok svá er sagt, at þá hamaðiskt hann, ok fleiri váru þeir fǫrunautar hans, er þá hǫmuðuskt. Þeir drápu menn þá alla, er fyrir þeim urðu; slíkt sama gerði Skalla-Grímr, þar er hann gekk um skipit; léttu þeir feðgar eigi, fyrr en hroðit var skipit.*[1]

> (...) *egli (*Kveld-Úlfr*) si gettò sul ponte superiore posteriore, e si racconta che in quel momento fu colto da furore; e numerosi erano i suoi compagni che furono ugualmente colti da furore. Grim il Calvo agì nello stesso modo, quando fece il giro della nave. Il padre e il figlio non smisero, finché la nave non fu completamente ripulita.*

In questo passaggio, l'uso del verbo medio-passivo *hamask* indica chiaramente la natura del comportamento degli assalitori: si tratta della frenesia propria dei guerrieri-belve. Johann Fritzner propone due definizioni della forma verbale *hamast* (*hamask*): "*iføre sig en anden Skabnings ham*", e "*gaa Berserksgang*"[2]. Il dizionario di Cleasby traduce "*to rage, to be taken by a fit of fury*"[3], ma accosta subito *hamask* agli aggettivi *hamstoli*, *hamramr*: questi termini evo-

[1] *Egils saga*, ed. cit., cap. XXVII, pp. 68-69.
[2] J. Fritzner, *Ordbog*, art. "hamast", p. 715.
[3] R. Cleasby, *IED*, p. 236.

cano uno stato di furore estatico, insieme alla capacità di "cambiare forma". Il verbo *hamask* deriva dal sostantivo maschile *hamr*, "forma", "rivestimento", "pelle" (etimologicamente imparentato con il maschile *hams*, "muta [di un serpente]"), "scorza [di un frutto]"[4], cf. il germ. **hama(n)-*, "*Hülle, Haut, äußere Gestalt*"[5], e la radice ie. **k̂em*, "ricoprire"[6]. Nelle fonti norrene, l'uso della parola *hamr* rimanda di frequente alla concezione dell'"anima mobile", assai diffusa tra gli antichi Scandinavi[7]. Lo *hamr* designa allora l'apparenza fisica sotto la quale si manifesta l'anima, in particolare durante una metamorfosi animale (cf. l'espressione *skipta hǫmum*, a proposito delle metamorfosi di *Óðinn* nell'*Ynglinga saga*[8]).

Studieremo oltre il vocabolario e le credenze che associano il *berserksgangr* al dono di trasformazione (forme composte *ham-stoli, ham-ramr, ham-hleypa*, locuzione *eigi einhamr*, etc.), per determinare in che misura i "cambiamenti di apparenza" praticati dai *berserkir* debbano essere distinti dalle metamorfosi animali evocate nelle fonti mitologiche, nelle tradizioni leggendarie o nei racconti riguardanti i maghi.

Per ora, basti rilevare la presenza significativa del verbo *hamask* all'interno dell'*Egils saga* nei due episodi relativi al furore vespertino dei guerrieri-belve: la parola appare dapprima nella descrizione del combattimento contro *Hallvarðr* (cap. XXVII), poi nel corso di una scena in cui *Skalla-Grímr*, accecato dalla collera, si scatena contro suo figlio (cap. XL, cf. nota *supra*). La locuzione *mjǫk hamrammr*, utilizzata a proposito di *Kveld-Úlfr* all'inizio della saga, si inscrive naturalmente nel medesimo contesto.

---

4 Cf. in particolare J. de Vries, *AeW*, p. 208.

5 Cf. in particolare G. Müller, *Studien*, p. 216.

6 Cf. in particolare J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, pp. 556-557.

7 Cf. R. Cleasby, *IED*, pp. 236-237, J. Fritzner, *Ordbog*, p. 718. F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 245 (n. 26), propone la seguente traduzione: "forma esteriore dell'anima", "apparenza assunta durante una metamorfosi". Sulla concezione dell'anima nel mondo nordico, cf. in particolare D. Strömbäck, *Sejd*, 1935, pp. 160-190, e "The Concept of the Soul in Nordic Tradition", 1975. Per uno studio più generale, che integra tuttavia i dati scandinavi, cf. in particolare E. Arbman, "Untersuchungen zur primitiven Seelenvortellung (...)", 1926-1927.

8 *Heimskringla*, I, p. 18.

La testimonianza dell'*Egils saga* permette di cogliere i meccanismi di scatenamento del *berserksgangr*?

Questa fonte non menziona l'uso di alcuna "tecnica arcaica dell'estasi", per riprendere un concetto caro a Mircea Eliade[9]. Questa constatazione permette dunque di scartare le interpretazioni che privilegiano l'influenza dello sciamanesimo[10].

Il comportamento del guerriero-belva *Ljótr hinn bleiki*, nel capitolo LXIV della saga, evoca una parata marziale destinata ad impressionare l'avversario, più che un rituale che faciliti l'apparizione della trance. Di passaggio, il gesticolare del personaggio è presentato palesemente come una conseguenza del *berserksgangr*, e non come una causa: *þá kom á hann berserksgangr, tók hann þá at grenja illiliga ok beit í skjǫld sinn* ("*il furore dei guerrieri-belve si impadronì di lui; iniziò ad ululare in maniera spaventosa e morse il suo scudo*")[11].

Il verbo *grenja* ("ululare") si applica frequentemente, nella letteratura norrena[12], alle grida lanciate dai guerrieri-belve. Evoca le urla dei cani[13] e dei lupi[14].

L'immagine del *berserkr* che morde il suo scudo corrisponde alla descrizione stereotipata del guerriero-belva. Questa tradizione, illustrata da numerose saghe islandesi[15], sembra trovare conferma nell'iconografia medievale norvegese: fra gli oggetti in avorio di tricheco scoperti nel XIX secolo sull'isola scozzese di Lewis, diversi pezzi del gioco degli scacchi forniscono in effetti una rap-

---

9 M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1968.

10 Pensiamo in particolare all'opera di P. Buchholz, *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*, 1968.

11 *Egils saga*, ed. cit., p. 202.

12 Cf. in particolare la str. 8 dell'*Haraldskvæði*, o ancora *Grettis saga*, ed. cit., pp. 67-68. Per altri riferimenti, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki, berserksgang og amnita muscaria", 2001, pp. 332-333, e G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999, pp. 66-69.

13 Cf. l'espressione *grenja sem hundr*, utilizzata a proposito dei *berserkir* nella *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 124.

14 L'espressione *hann grenjar illiliga* si trova in particolare nell'*Edda* di Snorri, utilizzata a proposito del lupo Fenrir (*ESS*, p. 37).

15 Cf. in particolare *Grettis saga*, p. 136: "*Tók hann þá at grenja hátt ok beit í skjaldarrǫndina* (...)". Per altri riferimenti, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir, art. cit., p. 333, e G. Breen, *op. cit.*, pp. 69-72.

presentazione sorprendente di questo fenomeno[16]. Comunque, queste figurine datano al XII secolo e non possono dunque ispirarsi all'osservazione diretta di veri e propri *berserkir.*

Perciò, come interpretare la strana pratica attribuita ai guerrieri-belve, che consiste nel piantare i denti nel bordo dello scudo? Questo comportamento è forse provocato da una forma di rabbia epilettica, come ha suggerito Fredrik Grøn[17]? Nell'*Egils saga*, il gesto compiuto da *Ljótr* si accompagna a urla e grida spaventose. Il filologo islandese Sigurður Nordal[18] accosta quest'attitudine alla vecchia tradizione germanica del *bar(d)itus*[19]. Tacito descrive in effetti, nella sua *Germania*, la maniera nella quale i guerrieri utiliz-

---

[16] Quattro figurine rappresentano personaggi che mordono il bordo del loro scudo. Tre sono conservate al British Museum (Iv. Cat. 123, 124, 125), la quarta al National Museum of Scotland (H. NS 29). Su questi oggetti, cf. in particolare N. Stratford, *The Lewis Chessmen and the Enigma of the Hoard*, 1997; E. Roesdahl et al. (ed.), *Les Vikings... Les Scandinaves et l'Europe 800-1200*, 1992, p. 104 e notizia 615; E. Roesdahl, "L'ivoire de morse et les colonies norroises du Groenland", 1998, p. 29 seg.

[17] Cf. F. Grøn, *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold*, 1929, in particolare pp. 48-49. Alcune caratteristiche attribuite al *berserksgangr* possono in effetti evocare un comportamento epilettico: il battere dei denti sullo scudo, la schiuma all'angolo della bocca, i cambiamenti di colore del viso, l'apatia successiva all'acquietamento della crisi (cf. in particolare le fonti citate da Aðalheiður Guðmundsdóttir, art. cit., pp. 332-334). Questi elementi rimandano in parte a stereotipi letterari: per descrivere il furore dei *berserkir*, gli autori medievali hanno certamente potuto ispirarsi agli effetti prodotti dall'epilessia o dalla rabbia (cf. in particolare Gerard Breen, *op. cit.*, pp. 95-96). La reputazione di combattenti d'élite associata ai guerrieri-belve sembra tuttavia poco compatibile con una patologia epilettica.

[18] *Egils saga*, ed. cit., p. 202, nota 1.

[19] Questo termine appare in particolare nella *Germania* di Tacito, le cui differenti versioni danno sia la lezione *barditus*, sia la lezione *baritus* (*Germania*, pp. 71 e 72, n. 1). La parola viene anche utilizzata da Ammiano Marcellino e Vegezio (Ammianus Marcellinus, ed. J.C. Rolfe, 1963-1964, I, p. 286-288 [XVI xii 43], II, p. 164 [XXI xiii 15], III, p. 430-432 [XXXI vii 11]; Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma Rei Militaris*, ed. L.F. Selten, 1990, pp. 184-186 [III. 18]). G. Breen (*op. cit.*, p. 71) suggerisce un possibile accostamento con il norreno *bardagi* ("[giorno di] battaglia") o con il norreno *barði* (*heiti* per "scudo", che figura nelle *Þulur* dell'*Edda* di Snorri, cf. Finnur Jónsson, *Skjaldedigtning*, A 1, p. 667). Un'altra etimologia possibile rimanda al latino *barritus.*

zano il loro scudo, per dare alle loro grida di guerra maggior risonanza:

Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum uocant, accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurentur (...). Adfectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, obietis ad os scutis, quo plenior et grauior uox repercussu intumescat.[20]

Riguardo alla tradizione del *barditus*, Sigurður Nordal cita anche la strofa 156 degli *Hávamál*. In questo passaggio del poema eddico, *Óðinn* rivela una delle formule magiche (a.nord. *ljóð*) di cui possiede il segreto:

Þat kann ec iþ ellipta	*So questa* (formula magica),
ef ec scal til orrosto	*l'undicesima, se devo alla battaglia*
leiða langvini:	*portare vecchi amici:*
undir randir ec gel,	*sotto lo scudo canto ed essi*
enn þeir meþ ríki fara	*avanzano vittoriosamente*[21]*,*
heilir hildar til	*indenni diretti al combattimento,*
heilir hildi frá	*indenni al ritorno dal combattimento,*
koma þeir heilir hvaðan.[22]	*indenni ne ritornano.*

Per portare i suoi "vecchi amici" (*lang-vinir*) alla battaglia, il dio ha dunque l'usanza di "cantare sotto lo scudo" (*gala undir randir*).

La potenza di questo canto permette ai suoi fedeli compagni di uscire indenni (*heilir*) dal combattimento. Ora, *Óðinn* viene presentato nell'*Ynglinga saga* come il dio dei *berserkir*: "i suoi uomini" (*hans menn*), in preda agli effetti del *berserksgangr*, "mordevano i loro scudi" (*bitu í skǫldu sína*), "arrabbiati come cani o lupi" (*galnir sem hundar eða vargar*), e né il fuoco né il ferro facevano pre-

---

[20] *Germania*, III, pp. 71-72: "*Hanno anche di quei canti che intonano – è quello che chiamano il bardito – per infiammare il loro coraggio e i cui accenti stessi fanno loro augurare la riuscita del combattimento che stanno per ingaggiare (...). Si cerca soprattutto la rudezza del suono e degli scoppi rauchi, lo scudo posto davanti alla bocca affinché la voce, più piena e più grave, si riempia risuonandovi*".

[21] Letteralmente "*con potenza*".

[22] *Edda – Codex Regius*, p. 43.

sa su di essi (*en hvártki eldr né járn orti á þá*)[23]. La stessa fonte sottolinea il terrore diffuso da *Óðinn* fra i ranghi dei suoi nemici, associato al potere di smussare le armi e di "cambiare forma". Queste capacità vengono attribuite precisamente ad alcuni *berserkir* nelle saghe islandesi[24].

Il tema del "canto sotto lo scudo" appare anche nell'iconografia scandinava, a partire dall'età di Vendel. Sull'elmo della tomba di Valsgärde 7 (Uppland) figura un motivo collegato: due guerrieri alzano i loro scudi fino alla bocca, in un gesto che evoca chiaramente il *barditus*[25]. Questi personaggi sfoggiano difese della testa sormontate da cimieri a testa d'uccello.

Questo tipo di copricapo, spesso riprodotto nell'arte germanica di questo periodo (elmo di Valsgärde 8, elmo di Sutton Hoo, orecchino di Finglesham, etc.)[26], figura su una delle matrici di Torslunda: questa piastra rappresenta un "ballerino in armi", il cui elmo è ornato da teste di rapaci. Identificato da diversi ricercatori come una rappresentazione di *Óðinn*[27], questo "ballerino" è inoltre accompagnato da un guerriero-belva equipaggiato con una pelle di lupo[28]. Per il periodo dei Vichinghi, uno dei frammenti di tappezzeria ri-

---

23 *Heimskringla*, I, p. 17-18.

24 Sulla facoltà di smussare le armi degli avversari, cf. in particolare il "semi-berserk" (*halfberserkr*) *Moldi*, nella *Svarfdœla saga* (*Eyfirðinga sǫgur* [...], ed. Jónas Kristjánsson, *ÍF* IX, p. 146). Per altri riferimenti, cf. G. Breen, *op. cit.*, p. 56. Le fonti relative ai *berserkir* evocano anche il fenomeno di metamorfosi, sotto i tre aspetti seguenti: mimetismo (associato all'indossare spoglie animali), cambiamento di comportamento (fenomeno puramente psicologico), o cambiamento di apparenza fisica (metamorfosi "reale"). Secondo la natura dei racconti (storiografici o leggendari), queste tre forme possono combinarsi a gradi diversi.

25 Cf. G. Arwidsson, "Valsgärde", in J.P. Lamm e H.-Å. Nordström (ed.), *Vendel period studies*, 1983, p. 78, Fig. 3a.

26 Per l'elmo di Valsgärde 8, cf. in particolare G. Arwidsson, "Valsgärde", art. cit., p. 78, Fig. 3c. Il motivo dell'elmo di Sutton Hoo e quello dell'orecchino di Finglesham sono riprodotti in K. Hauck, "Dioskuren", *RGA* V, 1984, p. 486, fig. 48 e 49.

27 Cf. in particolare E. Oxenstierna, *Die Goldhörner von Gallehus*, 1956, p. 150 e fig. 171; H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung", 1968, p. 239.

28 Cf. in particolare R.L.S. Bruce-Mitford, "Fresh Observations on the Torslunda Plates", 1968, tavola XVI, motivo IV.

trovati nella tomba di Oseberg fornisce forse un'altra illustrazione del "canto sotto lo scudo", in un contesto evocante anch'esso i guerrieri-belve: il personaggio che figura su questo motivo, ricoperto da capo a piedi con una spoglia animale (cinghiale?), si porta lo scudo alla bocca[29].

Quando "morde" il suo scudo, il *berserkr* si abbandona in definitiva ad una forma di parata marziale: questo gesto mira prima di tutto ad impressionare l'avversario (che si tratti di piantare realmente i denti nel bordo dello scudo, o solamente di amplificare i clamori lanciati all'approssimarsi del combattimento; seguendo quest'ultima ipotesi, le grida di guerra dei *berserkir* imitano probabilmente le urla dei lupi o il grugnito degli orsi, cf. i verbi *emja* e *gremja*, utilizzati nella strofa 8 dell'*Haraldskvæði*).

All'infuori dell'episodio che coinvolge il duellante *Ljótr hinn bleiki*, l'autore dell'*Egils saga* attribuisce al *berserksgangr* tre caratteristiche essenziali: la brutalità con la quale si scatena il fenomeno, l'ora vespertina alla quale si manifesta, infine lo stato di svuotamento apatico che succede all'acquietamento della crisi.

L'accesso di furore sopraggiunge in maniera assolutamente improvvisa: il *berserksgangr* non è preceduto da alcuna pratica magica. Né *Kveld-Úlfr*, né suo figlio *Skalla-Grímr* danno prova di conoscenze nell'ambito della magia – a differenza dello scaldo *Egill*, loro discendente diretto, versato in quest'arte. *A contrario*, il verbo *hamask* o l'aggettivo *hamrammr* non sono mai utilizzati a proposito di *Egill*: quest'ultimo non possiede il potere di entrare in trance, anche se si abbandona talvolta a strani accessi di ferocia[30].

Il carattere innato del furore dei guerrieri-belve, come pure l'assenza di vere e proprie tecniche di "messa in condizione", conferiscono allo scatenamento del *berserksgangr* un carattere involontario.

La testimonianza dell'*Egils saga* sembrerebbe confermare que-

---

[29] Cf. B. Hougen, "Osebergfunnets Billedvev", 1940, p. 104. Un combattente ricoperto di pelliccia, affiancato da un personaggio che ha in testa un elmo con le corna, appare anche su un altro frammento (B. Hougen, art. cit., p. 116, fig. 9).

[30] Facciamo allusione qui all'episodio del duello contro Atli, nel corso del quale Egill non esita a squarciare con i denti la gola del suo avversario, prima di spezzare a mani nude la spina dorsale del toro destinato al sacrificio (*Egils saga*, ed. cit., cap. LXV, p. 210).

st'ipotesi: in *Kveld-Úlfr* e *Skalla-Grímr*, il fenomeno è in effetti provocato da disposizioni naturali, alle quali la tradizione attribuisce una dimensione ereditaria.

Nelle saghe islandesi, queste disposizioni sono percepite sia come una forma di patologia (cf. *supra*, a proposito del personaggio di *Þórir Ingimundarson* nella *Vatnsdœla saga*), sia come una capacità propria dei combattenti scelti (cf. la definizione del *berserksgangr* nell'*Ynglinga saga*).

I due aspetti possono perfino combinarsi: *Skalla-Grímr* si comporta da temibile guerriero al fianco di suo padre *Kveld-Úlfr*, ma si rivolge in altre circostanze contro il proprio figlio, in un accesso di follia omicida[31].

Secondo l'*Egils saga*, lo scatenamento del *berserksgangr* coincide con l'arrivo della notte: le crisi del nonno e del padre di *Egill* sopraggiungono sempre la sera. Lo spegnersi della luce costituisce naturalmente un periodo propizio ai fenomeni misteriosi o inquietanti (apparizione degli spiriti, preparativi di stregoneria, "notizie di morte", etc.)[32]. Inoltre, il testo dell'*Egils saga* descrive in maniera assai esplicita lo stato di apatia successivo alle manifestazioni del *berserksgangr*:

> *Svá er sagt, at þeim mǫnnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á, at meðan þat var framit, þá váru þeir svá sterkir, at ekki hélzk við þeim, en fyrst, er af var gengit, þá váru þeir ómáttkari en at vanða. Kveld-Úlfr var ok svá, at þá er af honum gekk hamremmin, þá kenndi hann mæði af sókn þeiri, er hann hafði veitt, ok var hann þá af ǫllu saman ómáttugr, svá at hann lagðisk í rekkju.*[33]
>
> *Secondo quello che si riferisce, ecco cosa succedeva gli uomini che avevano il dono di metamorfosi, o che erano posseduti dal furore dei guerrieri-belve: per tutto il tempo che si produceva, erano tanto forti che nessuno resisteva loro; ma come cessava, erano più deboli del solito. Così fu per Kveld-Ulf: quando il furore lo abbandonò, si sentì svuotato dagli assalti che aveva portato, e tutto questo lo aveva talmente indebolito che si mise a letto malato.*

Kveld-Ulf soccombe peraltro nei giorni che seguono quest'ul-

---

[31] *Egils saga*, ed. cit., pp. 101-102.

[32] Sulle "notizie di morte", cf. F.-X. Dillmann, *op. cit.*, 2006, p. 105, n. 15, con riferimento allo studio di I.M. Boberg, *Sagnet om den store Pans Død*, 1934.

[33] *Egils saga*, ed. cit., p. 70.

timo combattimento, mentre la sua nave fa vela per l'Islanda. Esiste un rapporto tra lo scatenamento crepuscolare del *berserksgangr* e l'indebolimento che segue la crisi? Le fonti islandesi insistono abbastanza raramente sul carattere notturno del fenomeno[34], mentre evocano più di frequente il tema dello spossamento[35].

Nell'*Egils saga*, i due fenomeni sono strettamente associati al comportamento di Kveld-Ulf: questo personaggio diviene insieme sonnolento ed irritabile al cader del giorno[36], mentre i suoi accessi di furore sono seguiti da un estremo abbattimento.

La tradizione storiografica norrena, essenzialmente rappresentata dalle *konungasögur*, non attribuisce ai *berserkir* alcun cambiamento comportamentale provocato dall'arrivo dell'oscurità. Si tratta, nell'*Egils saga*, di un'immagine influenzata da credenze più tardive? Il soprannome Kveld-Ulf, le sue sonnolenze vespertine, il suo carattere feroce e le voci riguardo i suoi "cambiamenti di forma" sembrano corrispondere alla reputazione di un licantropo[37]. Che legame esiste tra la pratica del *berserksgangr* e l'idea di metamorfosi animale?

B. *Berserksgangr* e licantropia

Di primo acchito, il comportamento notturno attribuito a *Kveld-Úlfr* evoca le tradizioni popolari relative ai lupi mannari, radicate

---

[34] Per un altro esempio dello scatenamento notturno del *berserksgangr*, cf. l'episodio dei lavori eseguiti da *Halli* e *Leiknir* nella *Heiðarvíga saga* (in *Borgfirðinga sǫgur* [...], ed. Sigurður Nordal e Guðni Jónsson, *ÍF* III, p. 222). Anche l'*Eyrbyggja saga* riferisce quest'episodio, ma senza fare allusione al carattere vespertino del fenomeno. Nella *Landnámabók* (*Íslendingabók. Landnámabók*, ed. Jakob Benediktsson, *ÍF* I, pp. 355-356), notiamo che il duello tra *Dufþark* e *Stórólfr*, rispettivamente trasformati in toro e in orso, ha luogo dopo la fine del giorno. Questi personaggi non sono qualificati come *berserkir*, ma sono entrambi *hamrammir*: "capaci di cambiare forma". Per altri riferimenti relativi agli aspetti notturni del *berserksgangr*, cf. in particolare G. Breen, op. cit., pp. 81-82.

[35] Sul tema dello spossamento successivo alle crisi di furore, cf. in particolare il celebre episodio dell'*Eyrbyggja saga*, cap. XXVIII (*Eyrbyggja saga. Grœnlendiga Sǫgur*, ed. Einar Ól. Sveinsson e Matthiás, *ÍF* IV, p. 74).

[36] *Egils saga*, ed. cit., p. 4.

[37] Cf. in particolare A. Holtsmark, "On the Werewolf Motif in Egil's saga Skallagrímssonar", 1968.

da secoli nell'immaginario europeo[38]. Quest'impressione è naturalmente rinforzata dal nome (o dal soprannome) dato a questo potente signore norvegese.

"*Úlfr hét maðr* [...] *hann var kallaðr Kveld-Úlfr*"[39]: il testo dell'*Egils saga* spinge in effetti a considerare l'elemento *Kveld-* come un soprannome aggiunto al nome *Úlfr*. Due patronimici scandinavi imparentati col norreno *Kveldúlfr* figurano tuttavia nel repertorio medievale: *Eskillus Qualdolfsson* (Svezia, verso il 1334) e *Asolff Kvelhuffson* (Norvegia, XVI secolo)[40].

Come che sia, il significato della forma norrena *Kveld-Úlfr* appare assolutamente esplicito: l'idea secondo la quale il cader del giorno costituisce un periodo favorevole alle azioni dei licantropi partecipa a concezioni ampiamente diffuse[41]. Come ha sottolineato il filologo Günther Müller, il nome norvegese *Náttólfr* ("Lupo di notte") si inscrive probabilmente nello stesso contesto. Quest'antroponimo figura in diversi documenti del XIV e del XV secolo, ma possiede senza dubbio un'origine ben più antica: l'elemento *Nátt-* (*Nótt-*), particolarmente raro nella formazione dei nomi di persona, si ritrova solamente nel norreno *Náttfari* (sved. run. *Natfari*), "Colui-che-va-di-notte"[42].

Secondo G. Müller, "Náttfari *wird* Kveld-Úlfr *und* Náttólfr *als 'Werwolfsname' anzureihen sein*"[43]. Questa tradizione onomastica

---

[38] Cf. in particolare W. Hertz, *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*, 1862; E. Odstedt, *Varulven i svensk folktradition*, 1943.

[39] *Egils saga*, ed. cit., p. 3 e 4.

[40] G. Müller, *Studien*, p. 135.

[41] Cf. Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Liber XVIII, Cap. xlv. Secondo O. Höfler (*Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934, pp. 22 seg.) e L. Weiser (*Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, 1927, p. 50), le credenze e le leggende relative alle azioni notturne dei lupi mannari conservano il ricordo di riti molto antichi: in numerose regioni dello spazio culturale germanico, il periodo del solstizio d'inverno ha dato luogo per lungo tempo a mascherate tradizionali, che includevano numerose figure animali. Allo stesso modo, le saghe islandesi situano spesso gli attacchi di *berserkir* all'avvicinamento delle feste di *jól* – epoca dell'anno in cui le notti sono più lunghe (cf. in particolare l'episodio raccontato nella *Grettis saga*, ed. cit., cap. XIX, pp. 62-71).

[42] G: Müller, *op. cit.*, pp. 135-136.

[43] *Ibid.*, p. 136.

testimonia usi ben attestati nel mondo germanico antico – usi secondo i quali il combattente scelto appare sotto i tratti di una vera e propria belva (“*Tierkrieger*”)[44]. In questa prospettiva, le attitudini dei migliori guerrieri sono assimilate a quelle degli animali più pericolosi: orsi, lupi, cinghiali, rapaci, etc. Numerosi antroponimi sono così forgiati a partire da appellativi che designano creature selvagge. Non si tratta solamente di metafore poetiche, basate sull'accostamento convenzionale tra le qualità marziali dei *Tierkrieger* e la ferocia animale: alcuni elementi onomastici evocano esplicitamente il portare pellicce o maschere (*Heðinn, Biálfi, Grímr*, etc.)[45].

Rinforzato da diversi procedimenti mimetici (grida, ululati, posture terrificanti), l'effetto prodotto da questo tipo di abbigliamento permette di identificare il combattente con l'animale del quale adotta il comportamento e l'apparenza. Queste pratiche, destinate a manifestare in maniera tangibile un cambiamento di personalità, sono sufficienti a dare l'illusione di una trasformazione fisiologica? Secondo la testimonianza delle fonti norrene, i guerrieri-belve non hanno necessariamente la reputazione di effettuare delle vere e proprie metamorfosi: si distinguono soprattutto per la violenza estatica dei loro accessi di efferatezza. Certo, *Kveld-Úlfr* viene qualificato come *mjǫk hamrammr* (“fortemente capace di metamorfizzarsi”), e diventa irritabile all'avvicinarsi della notte (*gerðisk hann styggr*). Tuttavia, nessun passaggio dell'*Egils saga* descrive esplicitamente il nonno di Egill sotto una forma animale.

Nella *Landnamabók*, due duellanti si affrontano invece sotto l'apparenza di un orso e di un toro: si tratta di *Stórólfr* e *Dufþarkr*, ai quali anche si applica la formula *hamrammir mjǫk*. Tuttavia, un'altra fonte (*Orms Þáttr Stórólfssonar*, trasmessa dalla *Flateyjarbók*) attribuisce agli stessi personaggi competenze magiche: *Stórólfr* [...] *var* [...] *kallaðr fjölkunnigr* (“*Stórólfr* [...] *era* [...] *chiamato fjölkunnigr*”). Quest'ultimo termine designa “colui che possiede grandi conoscenze”, cioè un “mago”[46]. *Dufþarkr var* [...] *mjök trylldr* (“*Difþarkr era* [...] *assai versato nella magia*”)[47].

---

[44] *Ibid*., p. 178 seg.

[45] *Ibid*., § 173: “*der Maskierte*”.

[46] *Orms Þáttr Stórólfssonar*, in *Harðar saga* [...], ed. Þórhallur Vilmundarson e Bjarni Vilhjálmsson, *ÍF* XIII, p. 398. Sul composto *fjǫlkunnigr*, cf. in particolare F.-X. Dillmann, *op. cit*., pp. 195 seg.

[47] *Orms Þáttr Stórólfssonar*, ed. cit., p. 401.

Siamo inclini dunque a seguire la conclusione formulata da François-Xavier Dillmann: queste metamorfosi sembrano in effetti costituire "(...) *uno dei tratti caratteristici che permette di distinguere i maghi autentici dagli altri personaggi qualificati come* hamrammir *o* eigi einhamir"[48]. Questa constatazione è valida principalmente per le fonti dotate di un certo realismo storico, come le *Konungasögur* e le *Íslandingasögur*. In queste ultime, l'aggettivo *hamrammr* si applica di frequente ai guerrieri-belve, ma non si accompagna ad alcuna allusione a metamorfosi animali[49]. Nelle saghe leggendarie (*Fornaldarsögur*) o cortesi (*Riddarasögur*)[50], numerosi *berserkir* possiedono invece la facoltà di procedere a vere e proprie trasformazioni. Il carattere favolistico proprio di questo genere letterario si manifesta chiaramente nella natura e nella diversità delle metamorfosi evocate. Nella *Gǫngu-Hrólfs saga*, il *berserkr* chiamato *Grímr ægir* si trasforma successivamente in drago (*flugdreki*), in serpente (*ormr*), in cinghiale (*göltr*), poi in toro (*griðungr*)[51]. Nella *Viktors saga ok Blávus*, *Falr* si metamorfizza anche in leone[52]. Così, questo tipo di *berserkr* non manifesta alcuna predilezione particolare per la forma dell'orso o del lupo.

Eppure alcuni eroi leggendari adottano l'apparenza di questi due animali: è in particolare il caso di *Sigmundr* e *Sinfjǫtli*, nella *Vǫlsunga saga*[53], o di *Bǫðvarr bjarki*, nella *Hrólfs saga kraka*[54]. Le fonti non utilizzano mai il termine *berserksgangr* a proposito di questi personaggi (*Bǫðvarr* è tuttavia qualificato come *berserkr* nell'*Ed-*

---

48 F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 246.

49 *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 74.

50 Il genere delle *riddarasögur* ("storie di cavalieri") corrisponde, nella letteratura norrena, a quello dei romanzi cortesi. Comprende racconti di origine scandinava e un gran numero di traduzioni e di adattamenti, composti a partire da lai e chansons de geste di origine francese, inglese o tedesca; cf. M.E. Kalinke e G. Barnes, "Riddarasögur", in P. Pulsiano et al. (ed.), *Medieval Scandinavia*, pp. 528-533.

51 *Gǫngu-Hrólfs saga*, in *FSN* III, p. 342.

52 *Viktors saga ok Blávus*, ed. Jónas Kristjánsson, Riddarasögur, II, pp. 31-32.

53 *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. Magnus Olsen, *SUGNL* XXXVI, pp. 15-17; cf. anche *FSN* I, pp. 130 seg. In quest'opera, *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* non sono mai qualificati come *berserkir*.

54 *Hrólfs saga kraka*, ed. Desmond Slay, 1960, pp. 116-119.

da di Snorri)[55]. Comunque, le avventure attribuite a queste tre figure evocano alcune tradizioni collegate all'universo dei guerrieri-belve.

Secondo la *Vǫlsunga saga* (cap. VIII), *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* errano per qualche tempo sotto la forma di lupi, dopo aver indossato le spoglie di questi carnivori (il nome di *Sinfjǫtli* rinvia peraltro ad uno degli appellativi metaforici del lupo)[56]. Alcuni autori hanno interpretato l'episodio della metamorfosi di *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* alla luce delle teorie relative ai "riti di passaggio"[57]. Seguendo un'ipotesi difesa da Otto Höfler[58], la vita selvaggia condotta dai due eroi corrisponderebbe ad un periodo di formazione iniziatica, preludio alla consacrazione del giovane *Sinfjǫtli* al dio *Óðinn*. Lily Weiser stabilisce un parallelo tra questa tappa iniziatica e gli usi adottati da alcune confraternite guerriere germaniche, nel numero delle quali l'autrice colloca i gruppi di *berserkir* evocati nelle fonti islandesi[59].

Osserviamo tuttavia che nessun testo norreno presenta esplicitamente i guerrieri-belve come membri di confraternite iniziatiche *stricto sensu.* La presenza di tali associazioni nella società scandinava dell'età vichinga non è chiaramente attestata. Al massimo si può supporre l'esistenza di prove alle quali il postulante doveva sottoporsi prima di integrare un gruppo di combattenti scelti (le "leggi" attribuite ai celebri Vichinghi di Jomsborg conservano forse il ricordo di tali pratiche). È assai difficile, invece, determinare se questo tipo di percorso "iniziatico" comportasse una dimensione religiosa, associata al culto di un dio particolare. Su questo punto, la *Vǫlsunga saga*, redatta nel XV secolo, non fornisce affatto informazioni precise. Questo racconto conserva tuttavia il ricordo di temi mitici e leggendari assai antichi, che presentano affinità innegabili con il fenomeno dei guerrieri-belve. L'accoglienza riserva-

---

[55] Snorri Sturluson colloca in effetti *Bǫðvarr bjarki* nel numero dei *berserkir* del re Hrolf (*ESS*, p. 140).

[56] R. Much, "Sintarfizzilo-Sinfjötli", 1925, pp. 15-24; F.R. Schröder, "Sinfjötli", 1960.

[57] Su questo concetto, cf. in particolare lo studio fondamentale di A. Van Gennep, *Les rites de passage*, 1909.

[58] O. Höfler, *op. cit.*, pp. 188-219.

[59] L. Weiser, *op. cit.*, p. 70 seg.

ta a *Sigmundr* e a *Sinfjǫtli* nella *Valhǫll*[60] ricorda in effetti l'affiliazione dei *berserkir* alla figura tutelare di *Óðinn* (cf. il capitolo VI dell'*Ynglinga saga*).

Perciò, la metamorfosi di *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* non si confonde totalmente con il fenomeno del *berserksgangr*: il testo della *Vǫlsunga saga* indica chiaramente le origini magiche di questa disavventura. In effetti, le pelli di lupo utilizzate dal padre e dal figlio sono incantate[61]. Questo sortilegio interviene in maniera decisiva nel processo di trasformazione subito dai due personaggi. Le figure di *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* – rivestiti di pellicce e conducenti entrambi l'esistenza di lupi – sono state talvolta accostate ai combattenti descritti nelle saghe sotto il nome di *ulfheðnar*. Ma le fonti storiografiche non stabiliscono alcuna correlazione tra la magia e l'abbigliamento dei guerrieri-belve – con la notevole eccezione delle tuniche di pelle sfoggiate dai compagni di Thorir il Cane, nella saga di sant'Olaf. Quest'episodio rimanda comunque ad un periodo relativamente tardo, a partire dal quale le sopravvivenze del paganesimo sono identificate con la stregoneria per i bisogni dell'*interpretatio christiana*[62].

Il personaggio di *Bǫðvarr bjarki*, evocato in particolare nella *Hrólfs saga kraka*[63], sembra intrattenere rapporti più diretti con le tradizioni dei *berserkir*. Questa figura presenta comunque alcuni caratteri specifici, per i quali si distingue dai guerrieri-belve descritti nelle *Konungasögur*.

---

[60] Cf. il poema *Eiríksmál*, ed. Jón Helgason, in *Skjaldevers*, 1962, pp. 22-23.

[61] *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* scoprono in effetti queste pelli nel profondo di una foresta nelle seguenti condizioni: "[...] *þeir finna eitt hús, ok tvá menn sofandi í húsinu með digrum gullhríngum; þeir hafa orðit fyrir úsköpum; því at úlfahamir héngu í húsinu yfir þeim; it tíunda hvert dægr máttu þeir komast or hömunum; þeir voru konúngasynir* [...]" (*Vǫlsunga saga*, in *FSN* I, p. 130. "*Trovano una casa, e due uomini che dormono nella casa con grandi anelli d'oro; essi* [i.e. *questi uomini*] *erano stati colpiti da una cattiva sorte; infatti delle pelli di lupi pendevano nella casa su di loro; ogni dieci giorni, potevano uscire da queste pelli; erano figli di re*"). Avendo nascosto le pelli ai due sconosciuti, *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* sono a loro volta presi in trappola, e si mettono a ululare come lupi.

[62] Quest'episodio sarà analizzato nel seguito del presente studio.

[63] Questo personaggio appare anche sotto il nome di *Biarco* nelle *Gesta Danorum* di Saxo Grammaticus (II, VI, 9 – VIII, 2) e nei *Bjarkarímur*.

Durante l'ultima battaglia ingaggiata dal re *Hrólfr kraki*, *Bǫðvarr* interviene dapprima sotto l'apparenza di un orso gigantesco, infliggendo terribili danni fra le fila nemiche[64]. Obbligato a combattere in seguito in forma umana, non riesce più a pesare sull'esito del confronto, malgrado il suo coraggio.

La metamorfosi iniziale dell'eroe sembra trasporre nel dominio leggendario l'immagine del *berserkr* furioso, ricoperto di pelliccia e ringhiante come un orso. Nel suo *Handbuch der germanischen Mythologie*, Wolfgang Golther afferma[65]: "*die Geschichte mag als Grundtypus der Berserkersagen gelten*". Ora, l'esame delle fonti norrene porta a sfumare quest'ipotesi, come ha ben mostrato G. Breen[66]: il tema della metamorfosi di un uomo in orso, presente in diverse saghe islandesi, non è mai associato all'uso dell'appellativo *berserkr*. Alcuni elementi della storia di *Bǫðvarr* superano palesemente il quadre delle pratiche attribuite ai guerrieri-belve. Il campione del re *Hrólfr* non si accontenta di combattere sotto l'apparenza di un orso: possiede la facoltà di sdoppiarsi. Nel momento stesso in cui spunta sul campo di battaglia sotto una forma animale, lascia il suo rivestimento umano riposare nel palazzo del sovrano. Questo prodigio evoca naturalmente le concezioni norrene relative all'anima "mobile" e alcuni poteri attribuiti al dio *Óðinn*. Abbiamo sottolineato l'influenza di queste credenze sul vocabolario utilizzato a proposito dei guerrieri-belve (cf. il termine *hamrammr*, l'espressione *eigi einhamr*, etc.). Tuttavia, le fonti storiografiche non attribuiscono mai ai *berserkir* la facoltà di sdoppiarsi nel corso di una crisi catalettica. Le sonnolenze di *Kveld Úlfr*, descritte nell'*Egils saga*, sono state talvolta interpretate in questo senso. Ora, il testo islandese non menziona alcuna metamorfosi animale: la reputazione di *Kveld Úlfr* evoca molto di più un cambiamento di comportamento che una trasformazione fisica.

Diverso è il caso della figura leggendaria di *Bǫðvarr*, la cui stra-

---

[64] *Hrólfs saga kraka*, ed. cit., pp. 116-119. Nei *Bjarkarímur*, *Bǫðvarr* si metamorfizza anche in orso in un episodio precedente (*Bjarkarímur*, in *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, ed. Finnur Jónsson, *SUGNL* XXXII, pp. 160-161, VIII, 4-11). Saxo Grammaticus non evoca alcuna metamorfosi del personaggio di *Biarco* nelle sue *Gesta Danorum*.

[65] W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895, p. 103.

[66] G. Breen, *op. cit.*, pp. 42-43.

na metamorfosi si ricollega palesemente al motivo del "figlio dell'orso"[67]: il padre dell'eroe, chiamato *Bjǫrn*, assume la forma di quest'animale in seguito ad un sortilegio gettato dalla regina *Hvít*[68], gelosa del suo amore per la giovane *Bera*. Dopo la morte di *Bjǫrn*, *Hvít* obbliga *Bera* a consumare qualche brandello della carne del suo compagno. La sfortunata mette al mondo tre figli, di cui i primi due presentano un'apparenza parzialmente animale. Solo il terzo è risparmiato: *Bǫðvarr*, a differenza dei suoi fratelli, non è afflitto da alcuna malformazione[69]. Nel corso di un'eccezionale carriera eroica, affronta numerosi avversari (fra cui diversi *berserkir*) prima di ingaggiare il suo ultimo combattimento sotto l'insegna del

[67] Il diminutivo *Bjarki* significa verosimilmente "orsacchiotto", "*kleiner Bär*" (cf. G. Müller, *Studien*, p. 207). Il motivo del "figlio dell'orso" appare anche nella tradizione storiografica: secondo Olaus Magnus (XVIII, 30), un antenato del re Sven Estridsen (1047-1076) sarebbe stato generato da un orso. Si tratterebbe del padre di *Þorgils sprakeleggr*, padre dello jarl *Úlfr* e nonno di Sven. Tutti questi personaggi sono citati da Snorri al capitolo CXXXIV della saga di sant'Olaf. Questa leggenda di un'ascendenza animale della dinastia danese si basa su Saxo, X, 15. L'aneddoto si colloca in Svezia, dove una giovane rapita da un orso dà alla luce *Thrugillus, cognomine Sprakeleg*. Una fonte più antica, relativa agli scontri anglo-danesi dell'XI secolo (*Origo et gesta Sivardi ducis*, ed. J. Langebeck, Scriptores Rerum medii aevi, III, Copenhagen, 1774), attribuisce orecchie d'orso al padre del duca Sivard, Beorn Beresun ("Beorn Figlio di Bera": "orso, figlio dell'orsa"). *Bera* è anche il nome della madre di *Bǫðvarr* nella saga di Hrolf, il che portò A. Olrik ad avvicinare questa tradizione storica alla leggenda nordica (A. Olrik, *Sigvard den digre, en vikingesaga fra de danske i Nordengland*, 1903; trad. ingl. con il titolo "Sigward Digri of Northumberland. A Viking-Saga of the Danes in England", 1910). Il tema dell'unione di una donna e di un orso nella tradizione nordica è stato studiato in relazione ai rituali di caccia lapponi da C.M. Edsman (*Jägaren och makterna. Samiska och finska björnceremonier*, 1994; *id.* "La fête de l'ours chez les Lapons", 1996). Quest'esame del folclore delle regioni circumpolari illumina notevolmente gli aspetti più arcaici delle pratiche magiche legate alla civiltà dei cacciatori e al culto del "signore degli animali".

[68] Hvit, figlia del re dei Finnici, compie il suo misfatto colpendo Biorn con un guanto in pelle di lupo (*með ulfhandska*). I *Finnar* sono di frequente associati al tema della magia e della stregoneria nelle fonti norrene (cf. in particolare l'episodio di Thorir il Cane, nella *Storia di sant'Olaf*: il ferro non morde le spalle di Thorir, vestito con una pelliccia acquistata presso i *finnar*).

[69] La leggenda dei tre figli di Bera non prende spunto dalla semplice fantasia letteraria, ma da uno schema tradizionale, interpretato da Dumézil in una prospettiva indo-europea (G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, 1985, p. 210).

celebre *Hrólfr kraki*. Il potere favoloso che usa in quest'occasione, probabilmente sotto l'influenza dell'eredità paterna, rappresenta uno degli effetti "secondari" del sortilegio lanciato dalla regina *Hvít*.

Fra le numerose avventure riferite nella *Hrólfs saga kraka*, *Bǫðvarr Bjarki* trionfa anche su un temibile mostro, venuto a devastare a più riprese le terre del re *Hrólfr*. Dopo aver abbattuto questa creatura nel momento di *jól*, *Bǫðvarr* obbliga *Hǫttri*, il suo giovane protetto, a bere il sangue del mostro e a mangiare il suo cuore. Organizza poi un simulacro, destinato a presentare *Hǫttr* come l'autore della prodezza. Trattato da eroe, *Hǫttr* prende posto fra i compagni del re Hrolf, dal quale riceve la spada *Gullinhjalti*. Il giovane acquisisce allora, assieme ad un'arma, un nome nuovo (*Hjalti*). Questo motivo leggendario evoca naturalmente il ricordo di riti d'iniziazione assai antichi, come ha dimostrato G. Dumézil[70]. L'episodio figura in una forma più succinta nelle *Gesta Danorum* (II, vi, 11), dove *Biarco* fa bere a *Hjalto* il sangue di un orso[71]. Questo tipo di rituale è stato praticato da alcuni gruppi di guerrieri-belve? I testi norreni evocano a diverse riprese il consumo di sangue (o di carne) di orso (o di lupo), come pure cambiamenti comportamentali successivi a questa pratica[72]. Ciononostante, i personaggi coinvolti in questi episodi raramente sono qualificati come *berserkir*[73].

La personalità di *Bǫðvarr bjarki*, che unisce i diversi aspetti che abbiamo appena evocato, rappresenta probabilmente la sintesi di due archetipi: lo status sociale dell'eroe, membro eminente di un

---

[70] Georges Dumézil, *op. cit.*, pp. 223 seg.

[71] Secondo i *Bjarkarímur*, si tratta del sangue di una lupa (*Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, ed. cit., pp. 139-142). Nel testo della *Hrólfs saga kraka*, non si tratta di un animale, ma di un troll: *þat er ekki dýr, heldr er þat hit mesta troll* (pp. 77-80).

[72] Cf. in particolare l'episodio in cui il re Ingiald divora il cuore di un lupo (*Ynglinga saga*, cap. XXXIV, *HSS* I, p. 62; F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 93). Si può far riferimento anche all'episodio della *Landnámabók* in cui Oddr Arngeirsson diviene *hamrammr* dopo aver consumato la carne di un orso (in *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. cit., vol. 2, pp. 285-287).

[73] Le rare allusioni alla consumazione di carne cruda presso i *berserkir* provengono tutte dal repertorio leggendario (cf. G. Breen, *op. cit.*, pp. 76-79). Se Snorri Sturluson annovera *Bǫðvarr* e *Hjalti* nel numero dei *berserkir* del re Hrolf, il termine *berserkr* viene raramente applicato a *Bǫðvarr* nelle altre fonti.

seguito reale, ricorda la funzione di combattenti scelti riservata ai guerrieri-belve (cf. *Haradskvæði*, str. 21); la natura semi-animale di *Bǫðvarr* gli conferisce invece, in qualità di "figlio dell'orso", la capacità di manifestarsi in una forma indipendente dal proprio corpo. Questa facoltà supera il limite del *berserksgangr*. Sembra essenzialmente legata all'intervento della magia, alla trasgressione di alcune proibizioni alimentari e all'influenza di un'eredità soprannaturale (consequenza dell'unione consumata dalla madre dell'eroe con una creatura semi-animale). Tali sono le origini del dono di metamorfosi, stando alle credenze fortemente radicate nella tradizione scandinava antica.

Le fonti con un certo valore storiografico (come le *konungasögur*) non associano mai il comportamento dei guerrieri-belve a racconti di trasformazioni animali. Ciò non deve sorprendere: agli occhi dei sovrani dell'età vichinga, i *berserkir* delle guardie reali senza dubbio non si riteneva che abbandonassero il proprio involucro umano per deambulare sotto la forma di bestie selvagge – foss'anche col favore dell'oscurità!

Diversi documenti iconografici, dall'Antichità fino al periodo dei Vichinghi, illustrano invece l'impiego di spoglie animali in seno all'élite militare scandinava: le rappresentazioni di uomini in armi, con indosso maschere e pellicce, attestano chiaramente l'ampiezza di questa tradizione. L'insieme di questi pezzi archeologici (corno di Gallehus, matrici di Torslunda, figurine di Ekhammar, frammenti di tappezzeria di Oseberg)[74] confermano i dati forniti dalle fonti storiografiche e letterarie più affidabili – al primo posto delle quali figurano i testi relativi ai combattimenti dell'Hafrsfjord (*konungasögur, íslendingasögur*, strofe scaldiche). Il portare pellicce di lupi (*ulheðnar*; *vargstakkar*), le urla e i grugniti di bestie selvagge (o di cani: cf. l'espressione *grenja sem hundr*[75]), la violenza sfrenata: tutti questi elementi, citati talvolta in maniera disparata nei testi medievali, costituiscono i segni distintivi dei *Tierkrieger*. In questo contesto, l'uso di un vocabolario legato alla nozione di cambiamento di forma (composti in *hamr-*) non deve ingannare il lettore moderno: la reputazione del *berserkr* non è as-

[74] Cf. *infra*, cap. IX.
[75] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 124.

sociata al potere di trasformare la propria apparenza fisica, ma piuttosto a quello di manifestare l'efferatezza di una belva. *Kveld-Úlfr* appare come la figura emblematica di questo fenomeno, le cui credenze relative alla licantropia forniscono un'immagine tardiva e passabilmente deformata. F.-X. Dillmann esprime perfettamente questo punto di vista, quando scrive a proposito di "Lupo della sera"[76]: "*Questo soprannome non deve far pensare che il capo norvegese si metamorfizzasse realmente in lupo (a.isl.* úlfr*) durante le sue sonnolenze verspertine* (...), *ma indica piuttosto che cambiava di personalità e, probabilmente, che diveniva allora singolarmente pericoloso* (...)".

Gli antichi Scandinavi non attribuivano ai *berserkir* il dono di operare una vera e propria trasformazione della carne, ma quello di esteriorizzare ad un certo momento "*l'essere secondo che viveva in loro*" – per riprendere la bella formula forgiata da Georges Dumézil[77]. Le fonti norrene utilizzano talvolta l'espressione *eigi einhamr*[78] ("che non possiede una sola forma") a proposito dei guerrieri-belve. Questi combattenti, quando diventano furiosi (*hamask*), manifestano il loro "secondo essere" sotto la forma (*hamr*) di una belva (orso, lupo), di cui adottano il comportamento (grugniti, ferocia) e perfino l'apparenza (il portare pellicce, maschere).

Questa facoltà propria dei *berserkir* spiega senza alcun dubbio il grande favore di cui godono presso le élite della Scandinavia antica. Nel contesto di questa società pagana, le pratiche marziali dei guerrieri-belve suscitano doppiamente il rispetto degli ambienti aristocratici: il *berserksgangr* non solamente decuplica le forze di questi temibili combattenti impegnati nel cuore della mischia; questo fenomeno partecipa inoltre di una sorta di trance furiosa associata ai poteri del dio *Óðinn*. Questa figura centrale del pantheon nordico, il cui nome rimanda probabilmente all'idea di furore[79] (cf. l'agg.

---

[76] F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, *op. cit.*, p. 246, n. 31.

[77] G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, p. 82.

[78] Cf. in particolare *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 74, a proposito dei *berserkir* Halli e Leiknir.

[79] "*Wodan id est furor*", scrive Adamo di Brema (*Gesta Hammarburgensis*, IV, 26). Il nome del dio, nella sua forma norrena o germanica continentale, deriva probabilmente dal germanico **wōþ-* (cf. got. *wods*, "posseduto", a.a.ted. *wuoten*, etc.). Quest'etimo deve essere accostato ad una radice ie. **uat-*, che

norreno *óðr*)[80], possiede precisamente la facoltà, quando accompagna l'esercito[81], di assumere un'apparenza spaventosa per i suoi nemici[82] cambiando di aspetto e di forma a proprio piacimento[83]; i *berserkir* vengono naturalmente presentati come "i suoi uomini" (*hans menn*).

Fedeli compagni di *Óðinn*, i guerrieri-belve sono "*furiosi come cani o lupi*" (*galnir sem hundar eða vargar*), "*forti come orsi o tori*" (*sterkir sem birnir eða griðungar*). Il testo di Snorri consente di percepire perfettamente la natura di questi personaggi: possiedono la potenza degli animali selvaggi senza tuttavia metamorfizzarsi – privilegio riservato alla loro divinità tutelare.

Le fonti non ci informano affatto sull'esistenza di un allenamento specifico, destinato a facilitare lo scatenamento del *berserksgangr*. Questo fenomeno origina palesemente da disposizioni innate, probabilmente ereditarie (cf. *supra*, la genealogia di *Kveld-Úlfr*). Gli accessi di furore sopraggiungono talvolta in circostanze sfortunate, in particolare quando *Skalla-Grímr* affronta suo figlio *Egill*. Questo carattere difficilmente padroneggiabile ha senza dubbio ravvivato l'ostilità dei coloni islandesi nei confronti dei guerrieri-belve. In effetti, il contesto sociale e religioso dell'isola boreale non appare affatto favorevole ai *berserkir*[84]. In assenza di una monarchia autoctona, il culto di *Óðinn*, venerato in primo luogo dai re e dagli *jarlar*, sembra essere stata poco praticata[85]. Da allora, la bru-

---

evoca probabilmente la nozione di estasi "profetica" (cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, p. 1113, che menziona in particolare il lat. *vates* e l'a.irl. *fāith*); cf. anche K. Kershaw, *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, 2000, pp. 69 seg.

[8] Se l'agg. norreno *óðr* significa "furioso", il sostantivo *óðr* designa insieme lo "spirito" e la "poesia". *Óðr* è anche il nome di un dio norreno, sposo di *Freya*. Questa figura mitologica è stata talvolta accostata ad *Óðinn*, cf. in particolare J. de Vries, "Contributions to the study of Othin (...)", 1931, pp. 32-33 e 52-55; id., "Über das Verhältnis von Óðr und Óðinn", 1954; id., *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, § 400.

[81] *HSS* I (*Ynglinga saga*, cap. VI), p. 17: "*er hann var í her*".

[82] *Ibid.*: "*þá sýndisk hann grimligr sínum óvinum*".

[83] *Ibid.*: "*hann skipti litum ok líkjum áhverja lund, er hann vildi*".

[84] Su questo punto, cf. l'analisi di F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 262-263.

[85] Cf. specialmente F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 263, nota 103. L'autore menziona in particolare lo studio di G. Turville-Petre intitolato "Om Óðinsdýrkum á Íslandi" (1958, trad. inglese con il titolo "The Cult of Óðinn in Iceland" nel

talità dei guerrieri-belve si vede privata della sua dimensione eroica: viene percepita solo sotto l'aspetto di una perturbazione dell'ordine stabilito. Nel seguito di questo studio (cap. VII), ritorneremo sui fenomeni che, verso la fine dell'età dei vichinghi, provocano il declino e la scomparsa dei guerrieri-belve; analizzeremo allora la maniera in cui le fonti islandesi si sono appropriate del tema del *berserkr*, ridotto ad una figura stereotipata, assai lontana dalla realtà storica. Concentriamoci per il momento sull'esame delle credenze mitologiche e delle tradizioni cultuali sulle quali si basa, nella Scandinavia precristiana, il ruolo riservato ai guerrieri-belve.

Egill Skallagrímsson evoca in uno dei suoi poemi la fedeltà che ha a lungo testimoniato nei confronti di *Óðinn*, il "più eminente degli dèi" (*goðjaðarr*), al quale lo scaldo deve il suo prodigioso talento poetico[86] (il padre e il nonno di *Egill* padroneggiano peraltro l'arte di improvvisare delle strofe scaldiche)[87]. Quest'affinità per la divinità tutelare dei *berserkir*, abbastanza singolare sul suolo islandese, si basa con ogni verosimiglianza su un'eredità ancestrale: la fede del nipote di *Kveld-Úlfr* si radica senza dubbio nel passato norvegese della dinastia.

L'ipotesi di una tradizione familiare "odinica" permette di interpretare il comportamento di *Kveld-Úlfr* a partire da dati propri alla Scandinavia pagana. Essa spinge ad accostare il *berserksgangr* ad un insieme di culti e di miti assai antichi, di cui la figura medievale del licantropo tramanda solo un'eco indebolita e deformata. L'*Egils saga*, redatta nel XIII secolo, porta naturalmente il segno di quest'evoluzione. Tuttavia, la descrizione del personaggio di *Kveld-Úlfr* rappresenta molto più che una semplice storia di lupo mannaro: questo racconto trasmette palesemente il ricordo di pratiche autentiche. Il carattere indiretto di questa testimonianza non diminuisce affatto il suo valore agli occhi dello storico. L'inquie-

---

1972) e ricorda il posto eminente riservato a *Þórr* e *Freyr* nelle pratiche cultuali dell'Islanda antica, come ampiamente testimoniato dai dati onomastici.

86 Cf. le strofe 22-24 del *Sonatorrek*, nelle quali lo scaldo *Egill*, sconvolto dalla morte del suo secondo figlio, rimprovera ad *Óðinn* di aver spezzato il legame che li univa (*skjaldedigtning*, A I, p. 43).

87 *Skjaldedigtninig*, A I, pp. 29-30. La *vísa* attribuita a *Kveld-Úlfr* evoca precisamente il dio *Óðinn* sotto l'appellativo *Þundr*; su questo nome, cf. H. Falk, *Odensheite*, 1925, p. 31.

tante reputazione "notturna" degli antenati di *Egill*, legata agli slanci di ferocia animale da cui *Kveld-Úlfr* e *Skalla-Grímr* sono afferrati all'approssimarsi della sera[88], deve essere ricollocata nella prospettiva delle credenze e degli usi dell'età vichinga.

Senza associare sistematicamente il *berserksgangr* al calar del sole, diverse fonti norrene descrivono le sfide lanciate dai *berserkir* durante il ciclo invernale delle "dodici notti", al momento delle feste di *jól*[89]. Questo motivo letterario porta un punto di vista estremamente rivelatore sul ruolo riservato ai guerrieri-belve nella sfera del sacro e delle celebrazioni religiose. Durante il periodo di *jól*, gli antichi Scandinavi onoravano in particolare *Óðinn*, come indicato da uno dei nomi dati a questo dio nella letteratura norrena: *Jólnir*[90]. Nel folclore scandinavo moderno, la notte di *jul* corrisponde al passaggio della "caccia selvaggia", attraverso la quale si manifesta la coorte degli spiriti[91]. Questo fenomeno si basa precisamente sul nome *Odens jagd* in certe regioni della Danimarca o della Svezia (*Odens jakt*), mentre è noto in Norvegia sotto gli appellativi *jolareidi, jolaskreidi, oskoreidi*[92]. Ora, i legami di *Óðinn* con il culto dei morti (cf. l'appellativo *drauga- dróttin*)[93], in particola-

[88] In confronto, la figura del guerriero-belva *Ljótr hinn bleiki*, il cui furore si manifesta unicamente durante attività notturne, appare perfettamente stereotipata – come mostrato dall'esame dei *topoi* associati alla descrizione dei *berserkir* nelle saghe islandesi (cf. *infra*).

[8] Cf. in particolare due episodi di *Grettis saga*, ed. cit., pp. 62-71 e 135-137; *Svarfdæla saga* (in *Eyfirðinga sǫgur* [...], ed. Jónas Kristjánsson, *ÍF* IX), pp. 142-148. Per altri riferimenti, cf. G. Breen, *op. cit.*, p. 172.

[90] Cf. Hjalmar Falk, *op. cit.*, p. 20-21, che cita specialmente la formula *Óðinn* (...) *heitir* (...) *Jólnir af því at þeir drógu þat af jólunum*: "*Óðinn si chiama Jólnir perché essi* (*i.e.*: "i pagani", **heiðnir menn**) *lo prendevano dalle feste di jól*" (*Þattr Halfdanar Svarta*, in *Flateyjarbók*, I, p. 564).

[91] In forme differenti, diverse tradizioni imparentate al tema della "caccia selvaggia" sono note nell'insieme dell'ambito germanico, cf. gli elementi riuniti da O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934.

[92] Cf. in particolare A. Olrik, "Odinsjægeren i Jylland", 1901; M. Hægstad, "Um navnet Oskoreidi", 1912; H. Celander, "Oskoreien och besläktade föreställningar i äldre och nyare nordisk tradition", 1943; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1957, p. 233; O. Sandaaker, "Åsgard og Oskorei", 1968; C.N.F. Eike, "Oskoreia ok ekstaseriter", 1980.

[93] Cf. in particolare *HSS* I, p. 18 (*Ynglinga saga*, cap. VII).

re in un contesto marziale (specialmente in rapporto con il mito del *Valhǫll*), sono ben attestati all'interno del mondo nordico antico[94].

Nell'antichità germanica, alcuni gruppi di guerrieri si sono identificati con l'esercito degli spiriti. Tacito ha descritto la spaventosa apparenza di tali combattenti, noti fra i popoli vandali con il nome di *Harii*. I membri di questa lega incarnavano attraverso diversi artifici (*nigra scuta, tincta corpora*) un vero e proprio "esercito dei morti" (*feralis exercitus*), che colpiva di preferenza durante le notti più nere[95]. Georges Dumézil[96] confronta questi assalti notturni con il comportamento vespertino di *Kveld-Úlfr*, la cui violenza si scatena principalmente con il favore dell'oscurità. Il *feralis exercitus* degli *Harii* evoca anche la coorte nordica degli *einherjar*, scelti fra i trapassati per difendere il *Valhǫll*[97]: *Harii* e *einherjar* portano nomi imparentati, la cui etimologia rinvia alla nozione di "truppa in armi" (cf. il norreno *herr*, presente nell'elemento *-herjar*)[98]. Stando alla strofa 41 dei *Vafþrúðnismál*, citata da Snorri al capitolo 41 della *Gylfaginning*, gli *einherjar* si affrontano ogni giorno nella dimora di *Óðinn*, prima di sedere insieme, riconciliati.

Una tradizione vicina, chiamata "combattimento degli *Hjaðningar*" (*Hjaðningavíg*)[99], appare anche negli *Skáldskaparmál*. Nel cor-

---

[94] Cf. in particolare, all'interno di una bibliografia importante, W. von Unwert, *Untersuchung über Totenkult und Ódinnverehrung*, 1911; G. Neckel, *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben*, 1913; A. Nordberg, *Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*, 2003.

[95] *Germania*, XLIII.

[96] G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, p. 83.

[97] Le fonti eddiche e scaldiche sono le seguenti: *Vafþrúðnismál* (*Edda – Codex Regius*, p. 52, str. 41), *Grímnismál* (*ibid.*, pp. 60-61, 64, 67, str. 18, 23, 36, 51), *Helgaqviða Hundingsbana in fyrri* (*ibid.*, p. 136, str. 38), *Eiríksmál* (cf. Jón Helgason, *Skjaldevers*, 1968, p. 22, str. 1) e *Hákonarmál* (*ibid.*, p. 28, str. 16). La testimonianza di Snorri Sturluson, nella sua *Edda*, si basa palesemente su questi testi (*ESS*, *Gylfaginning*, cap. XX, p. 27, cap. XXXVI-XLI, pp. 40-44, cap. LI, p. 72, cap. LII, p. 74; trad. fr. in F.-X. Dillmann, *L'Edda* (...), 2005, pp. 52, 67-73, 96-99). Il singolare *einheri* è attestato solo una volta, a proposito del dio Thor (*Lokasenna*, in *Edda – Codex Regius*, p. 108, str. 60).

[98] Il norreno *herr* ("esercito"), che appare nell'elemento *-herjar* ("coloro che appartengono all'esercito"), presenta evidenti parentele etimologiche con il nome degli *Harii* (cf. J. de Vries, *AeW*, p. 224).

[99] *ESS*, *Skáldskaparmál*, pp. 153 seg.

so di questa battaglia leggendaria, che si ritiene prosegua fino al crepuscolo degli dèi, i morti dei due esercito risuscitano ogni mattina. La forma plurale *Hjaðningar* designa probabilmente "*Heðinn* e i suoi"[100]. Il capo di una delle due truppe porta effettivamente il nome *Heðinn*[101]. L'origine di questo antroponimo si riferisce probabilmente alle pratiche dei guerrieri-belve: la forma appellativa *heðinn*, che designa un abito di pelliccia, appare in particolare nel composto *úlfheðinn*, anche attestato sotto la forma di un nome proprio.

Otto Höfler fa riferimento, nello stesso contesto, alla figura leggendaria del re *Guðmundr*[102], sovrano del regno mitico di *Glasisvellir* (o *Glæsisvellir* "*Campi d'ambra*"). Secondo la *Hervarar saga*[103], i pagani onorano *Guðmundr* come un dio, e situano nel suo regno la regione chiamata *Ódáinsakr* ("prateria dei non-morti"). In questo luogo risiedono gli uomini che sfuggono alla vecchiaia e al trapasso. Ora, il *Þorsteins Þátr Bæjarmagns*[104] presenta *Guðmundr* allo stesso tempo come il figlio di *Ulfheðinn* e come il padre di *Heiðrekr Ulfhamr* (*Ulfhamr*: "[*Colui che possiede*] la forma (o l'anima) del lupo"). Le fonti norrene associano dunque ad alcune rappresentazioni dell'al-

---

[100] F.-X. Dillmann, *L'Edda* (...), trad. cit., p. 211. Cf. anche O. Höfler, *op. cit.*, pp. 167 seg.

[101] Questo personaggio cattura *Hildr*, figlia del re *Hǫgni*. Gli *Hjaðningar* sono noti nella letteratura tedesca sia con il nome di *Hegelinge* (cf. il poema m.a.ted. *Kudrun*, con il rapimento di Hilde, figlia di Hagen, da parte di Hetel), che con quello di *Heodingas* nella letteratura anglo-sassone (cf. i poemi *Widsith* e *Dēor*). Si noti che il *Widsith* qualifica *Heoden* (m.a.ted. *Hetel*, a.nord. *Heðinn*) come re dei *Glomman*. R. Much ("Der germanische Osten in der Heldensage", 1920, pp. 154 seg.) traduce questo termine con "*Abbaiatori*" ("*die Beller*"), cioè "Lupi". A proposito degli *Heodingas/Hegenlinge*, le fonti inglesi o tedesche non evocano il tema del "combattimento senza fine". Nelle sue *Gesta* (V, ix), Saxo Grammaticus riferisce invece un episodio abbastanza vicino a quello dell'*Hjaðningavíg*: *Hilda* (a.nord. *Hildr*) invoca ogni notte i mani di *Hitinus* e *Høginus* (*Heðinn* e *Hǫgni* nelle fonti norrene), affinché riprendano il combattimento. Sul ciclo leggendario di *Hilde* nelle letterature germaniche, cf. i due articoli di Ch. Landolt: "Hedeninge" e "Hildedichtung und Hildesage", in *RGA* XIV, 1999, pp. 109-110 e 561-565.

[102] O. Höfler, *op. cit.*, pp. 172 seg.

[103] *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, ed. Jón Helgason, *SUGNL* XLVIII, 1924, p. 1.

[104] In *Fornmanna sögur*, III, 1827, pp. 183 e 197 (*Þorsteins Þátr Bæjarmagns*, cap. V e XII).

dilà le tradizioni onomastiche dei *Tierkrieger*. Georges Dumézil ha peraltro proposto di identificare i *berserkir* come il "doppione terrestre" degli *einherjar*[105]. Quest'interpretazione, abbastanza vicina alle teorie elaborate da Lily Weiser e Otto Höfler, si basa in primo luogo sul capitolo VI dell'*Ynglinga saga*[106].

---

[105] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 81.

[106] Gli eruditi scandinavi hanno a lungo ripreso alla lettera il testo di Snorri, sull'esempio di Arngrímur Jónsson (*Arngrimi Jonae Opera Latine Conscripta*, I, ed. Jakob Benediktsson, 1950, p. 459; cf. anche Ericus Ramelius, *Berserkus furorque berserkicus*, 1725). Più vicino a noi, Martin Ninck presenta Odino come il "signore dei *berserkir*" ("*Herr der Berserker*", cf. M. Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, 1967, pp. 34 seg.). Qualche autore, come K. von See ("Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker", 1961, p. 135), rigetta al contrario la testimonianza di Snorri Sturluson, considerandola "tardiva" e poco affidabile. Questo giudizio sprezza le numerose affinità tra la mitologia odinica e le tradizioni dei *berserkir*.

Capitolo 6

I *berserkir* e la mitologia odinica: la testimonianza di Snorri Sturluson

A. Le metamorfosi di *Óðinn* secondo la Heimskringla

Nella sua *Storia degli Ynglingar*, Snorri Sturluson presenta gli elementi essenziali della mitologia odinica adottando una prospettiva decisamente evemeristica[1]. *Óðinn* appare allora con i tratti di un capo potente, che unisce le competenze del guerriero e del mago. L'esercizio della funzione sovrana, inseparabile dalla pratica delle virtù marziali, è qui strettamente associato alla sfera dei rituali magico-religiosi.

Tuttavia, questi domini non si confondono del tutto.

Fra i suoi numerosi talenti, *Óðinn* possiede il dono di modificare a piacimento la propria apparenza. Snorri menziona questa facoltà a due riprese: una prima volta quando evoca le imprese guerriere del capo degli Asi, la seconda quando enumera i suoi poteri magici.

Nel primo caso (cap. VI), l'autore dell'*Ynglinga saga* descrive il fenomeno nei termini seguenti:

> *En þá er hann var í her, þá sýndisk hann grimligr sínum óvinum; en þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi.*[2]
>
> *Ma quando stava fra gli eserciti, appariva selvatico e terribile ai suoi nemici, e la ragione era che possedeva l'arte di cambiare a piacimento apparenza e forma.*[3]

---

[1] Snorri colloca in Asia (*Heimskringla*, I, p. 10) l'origine di Odino e degli Asi, presentati come personaggi storici. Nel XVIII secolo, il teologo Samuel Ödman estende questo schema ai *berserkir*, descritti come guerrieri venuti dall'Asia sulla scia di Odino (S. Ödman, "Försök atu utur Naturens Historia förklära de nordiska gamla Kämpars Berserkagång", 1784, p. 247).

[2] *HSS*, I, p. 17.

[3] Trad. F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 60.

Nel capitolo VII, Snorri utilizza invece la locuzione *Óðinn skipti hǫmum* ("Odino *cambiava* hamr", *i.e.* "*aveva il potere di metamorfizzarsi*"). Il testo precisa allora la natura di queste metamorfosi:

> [...] *lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum erendum eða annarra manna.*[4]
>
> *Il suo corpo giaceva allora come addormentato o morto, mentre lui stesso era uccello o animale selvaggio, pesce o serpente, e in un batter d'occhio si recava in paesi lontani per affari propri o di altri.*[5]

Snorri si mostra molto più laconico nel passaggio precedente, dedicato alla carriera bellica di *Óðinn*: il padrone di Asgard, i cui multipli cambiamenti d'aspetto seminano il terrore fra il nemico, non abbandona tuttavia il suo involucro umano in disparte dal campo di battaglia. Interviene di persona a fianco dell'esercito (*í her*).

Óðinn sembra dunque padroneggiare due tecniche differenti: una, praticata in un quadro esclusivamente guerriero, gli permette di seminare il panico fra le fila avverse adottando un'apparenza spaventosa; la seconda, di essenza puramente magica, gli permette di lasciare il proprio corpo per manifestarsi in forma di diversi animali.

Questi due metodi sono menzionati da Snorri sotto titoli distinti, in capitoli che si riferiscono ad argomenti diversi[6]. Mentre il capitolo VI evoca essenzialmente i talenti oratori di *Óðinn* ed il suo intervento nei combattimenti, il capitolo VII è integralmente dedicato alla magia.

B. La descrizione del *berserksgangr* in Snorri Sturluson

Le qualità attribuite ad *Óðinn* nel capitolo VI dell'*Ynglinga saga* rispondono alle aspettative degli ambienti aristocratici: eloquenza, prodezze militari, talento poetico.

---

[4] *HSS*, I, p. 18.

[5] Trad. F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 61.

[6] I capitoli VI e VII dell'*Ynglinga saga* portano rispettivamente i seguenti titoli: "*Frá atgǫrvi Óðins*" e "*Frá íþróttum Óðins*" secondo il manoscritto *Kringla*; "*Talþar iþrottir Óðins*" e "*Sagt fra fjolkyngi Óðins*" secondo il *Codex Frisianus* (*HSS*, I, p. 16, n. 16 e p. 18, n. 3).

Come ogni principe germanico, il dio avanza nel combattimento circondato dai suoi fedeli (*hans menn*), ai quali ispira la frenesia del *berserksgangr*[7]. Insensibili ai morsi della fiamma e dell'acciaio[8], questi personaggi imitano il comportamento delle belve; terrificano il nemico con il loro aspetto selvatico e la loro efferatezza. Possiedono pertanto il potere di metamorfizzarsi? In verità non subiscono alcuna trasformazione fisica – come indicato chiaramente dall'uso della congiunzione *sem* nel testo di Snorri: *hans menn* (...) *váru galnir* ***sem*** *hundar eða vargar,* (...) *sterkir* ***sem*** *birnir eða griðungar*[9].

Snorri non fa alcuna allusione al portare pellicce animali, ma attribuisce ai guerrieri di *Óðinn* l'abitudine di combattere senza corazza[10]. Lo storico islandese sembra basarsi su un'interpretazione etimologica errata, che associa la costruzione del composto *ber-serkr* all'uso della radice *ber-* (*nudus*).

Questa confusione si spiega facilmente: nella lingua norrena del XIII secolo, l'antico etimo **ber-* (*ursus*) non si riferisce più al nome dell'orso, per il quale si è imposta da molto tempo la forma *bjǫrn* (cf. *supra*, cap. II).

Inoltre, i *berserkir* sono scomparsi dalla società scandinava molto prima della nascita di Snorri[11]. Quest'ultimo non ha raccolto su di loro che informazioni lacunarie: poemi scaldici, tradizioni orali islandesi o norvegesi.

D'altronde, lo strano ardore dei guerrieri-belve evoca un tema ben noto della letteratura norrena: quello dell'eroe che si spoglia della propria armatura prima di slanciarsi verso il nemico[12]. L'im-

---

[7] *HSS*, I, p. 17 (questo passaggio è citato integralmente nell'introduzione della presente opera).

[8] Cf. la locuzione "*hvártki eldr né járn orti á þá*", *HSS*, I, p. 17.

[9] *HSS*, I, p. 17.

[10] Cf. la locuzione *fóru brynjulausir*.

[11] Secondo le fonti storiografiche, l'ultima apparizione di una truppa di guerrieri-belve sul campo di battaglia sembra quella dei dodici compagni di Thorir il Cane, vincitore di sant'Olaf a Stiklestad (cf. *infra*, cap. VIII).

[12] Si può far riferimento in particolare alla strofa IV degli *Hákonarmál*, che fornisce una delle più belle illustrazioni di questo motivo (cf. ed. Jón Helgason, in *Skjaldevers*, 1968, p. 25). Questo testo è ben noto a Snorri, che lo cita nella sua Storia di Hakon il Buono (*HSS*, I, p. 212). Peraltro, la tradizione dei combattimenti *nudis corporibus* è chiaramente attestata nel mondo germanico antico (cf. in particolare Tacito, *Storie*, II. XXII).

magine ha influenzato la descrizione convenzionale dei *berserkir*? Forse non si tratta solamente di un *topos* letterario: alcuni guerrieri-belve hanno potuto benissimo adottare questa pratica sul campo di battaglia. Ciononostante, l'elemento determinante del comportamento dei *berserkir* sembra risiedere nella frenesia che testimoniano, più che nell'abbigliamento adottato nel combattimento.

In assenza di ogni testimonianza diretta, Snorri ha colto malgrato tutto la caratteristica essenziale dei *berserkir*: i loro temibili accessi di collera estatica confermano l'affinità di questi combattenti con la figura tutelare di *Óðinn*. Il nome stesso di questa divinità evoca la nozione di furore (*óðr*).

Attribuendo al *berserksgangr* un'ispirazione odinica, Snorri si basa con ogni verosimiglianza su una tradizione autentica, ereditata dalla Scandinavia pagana. I *berserkir*, qualificati come uomini di *Óðinn* (*hans menn*), non appaiono tuttavia come creature puramente mitologiche: in diversi episodi della *Heimskringla*, Snorri fa intervenire dei guerrieri-belve chiaramente identificati come personaggi storici. Una delle strofe dell'*Haraldskvæði*, citata nella *Haralds saga*, attesta la presenza dei *berserkir* nella battaglia dell'Hafrsjord (*Haraldskvæði*, str. 8). I guerrieri-belve appartengono a questo mondo, affermandosi come i fedeli del dio guercio. Qual è la natura di questa fedeltà?

Secondo le fonti norrene, *Óðinn* si è appropriato di tutti coloro che cadono in combattimento (*eignaði sér alla vápndauða menn*)[13]. I combattenti trapassati formano in seno alla *Valhǫll* un'élite guerriera, raccolta in attesa del crepuscolo degli dèi[14]. La coorte degli *einherjar* assume alla fine, presso il primo degli Asi, il ruolo riservato ai guerrieri-belve nella cerchia dei principi pagani. Raggiungere *Óðinn* è un onore, un destino glorioso al quale i *berserkir*, per eccellenza, sono chiamati. In questo contesto, essi appaiono effettivamente come l'equivalente terrestre degli *einherjar*.

Il loro intervento nel culto del periodo di *jól*, in parte dedicato alla memoria degli antenati, partecipa delle stesse concezioni. An-

---

[13] *HSS*, I, p. 22.

[14] Cf. in particolare la strofa VII degli *Eiríksmál* (ed. Jón Helgason, *op. cit.*, p. 23): Odino priva Erik Ascia sanguinante della vittoria, per attirare questo valoroso principe presso di lui. Nessuno sa in effetti quando sopraggiungerà l'assalto del "lupo grigio" (*i.e.* il lupo *Fenrir*).

che il portare spoglie di orso o di lupo si inserisce bene fra i riti del ciclo delle dodici notti, come testimoniato dal "Libro delle cerimonie" di Costantino Profirogenito: questo testo descrive in effetti la danza cultuale alla quale si abbandonano dei mercenari vareghi, rivestiti di pellicce, durante alcune festività di Natale organizzate alla corte di Bisanzio[15].

Una delle matrici di Torslunda, ritrovata sull'isola svedese di Öland e datata al VI o al VII secolo, associa la rappresentazione di un guerriero ricoperto di pelle di lupo alla figura di un personaggio guercio, sotto i tratti del quale bisogna senza dubbio riconoscere *Óðinn*[16]. Come ha mostrato Heinrich Beck, quest'immagine trova la sua corrispondenza letteraria nell'ottava strofa dell'*Háleygjatal*, poema composto nel X secolo dallo scaldo *Eyvindr Skáldaspillir*[17].

Le pratiche mimetiche permettono ai *berserkir* di esteriorizzare la loro vera e propria natura di *Tierkrieger*, adottando il comportamento delle bestie selvagge tradizionalmente associate ad *Óðinn.* Quest'uso si trasmette in alcuni lignaggi eminenti (cf. la genealogia di *Kveld-Úlfr*). Il carattere ereditario del fenomeno, illustrato dalle tradizioni onomastiche proprie a queste dinastie guerriere, unisce potentemente la sfera dei viventi a quella dei morti. Nel cuore dei combattimenti, ma anche durante alcune notti dell'anno, le truppe di guerrieri-belve si sono probabilmente identificate con l'esercito dei trapassati.

Nella cerchia del re *Haraldr hárfagri*, i *berserkir* sono designati con l'appellativo *ulfheðnar*. Questo sostantivo fa indubbiamente ri-

---

[15] Costantino Porfirogenito, *Le Livre des cérémonies*, ed. e trad. da A: Vogt, Parigi, 1939, pp. 182-185. Questo testo non utilizza l'appellativo "Vareghi", ma "Goti". Tenuto conto dell'epoca alla quale si riferisce il *libro delle cerimonie*, sembra comunque ragionevole considerare questi pretesi "Goti" dei mercenari di origine scandinava (cf. in particolare N. Sjöberg, "En germansk julfest i Konstantinopel på 900 talet", 1907).

[16] R.L.S. Bruce-Mitford, "Fresh Observations on the Torslunda Plates", 1968, tav. XVI, motivo IV. Sul carattere "odinico" del personaggio che accompagna il guerriero-lupo, cf. in particolare K. Hauck, "Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums", 1954, Tafel II; dello stesso, "Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition", 1982, p. 333; B. Arrhenius e H. Freij, "'Pressbleck' Fragments from the East Mound in Old Uppsala", 1992, pp. 76, 80-81.

[17] H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung", 1968, pp. 247-248.

ferimento al portare una pelliccia di lupo. L'elemento *-heðinn* (plur. *heðnar*, "pelliccia", "sopravveste di pelliccia") appare anche nel nome degli *Hjaðningar*. Secondo la tradizione norrena, questa truppa mitica assicura fino al crepuscolo degli dèi un ruolo imparentato con quello degli *einherjar*. L'abbigliamento dei guerrieri-belve rinforza dunque il loro carattere di "guerrieri di *Óðinn*", associati ad alcuni aspetti del culto dei morti. La presenza di travestimenti animali nelle mascherate invernali del folclore germanico, come pure i racconti che riferiscono l'apparizione di cani e di lupi nella "caccia selvaggia"[18], sembrano confermare quest'ipotesi[19]. La rarità delle fonti norrene, solo un esiguo numero delle quali attesta esplicitamente il carattere odinico del *berserksgangr*, non deve ingannarci[20]: Snorri non ha favoleggiato; ci ha lasciato al contrario una testimonianza delle più affidabili.

C. *Óðinn,* dio dei guerrieri-belve: conferma della testimonianza di Snorri

L'etimologia stessa del nome di *Óðinn* suggerisce un accostamento immediato con la frenesia del *berserksgangr*, e con ciò stesso conferisce una grande autenticità alla tradizione trasmessa da Snorri.

Nell'XI secolo, il cronista Adamo di Brema riecheggia le concezioni nordiche nella sua celebre *Descriptio insularum aquilonis*. Evocando la seconda figura della triade di Uppsala, utilizza la formula *wodan, id est furor*[21]. Prima di confrontare *Wodan* con il dio

[18] Nella tradizione germanica, questi due animali corrispondono di frequente a simboli interscambiabili, come testimoniato dall'impiego di pellicce di lupo (*vargstakkar*) da parte dei compagni di Thorir il Cane nella versione "leggendaria" della *Storia di sant'Olaf*.

[19] Cf. in particolare O. Höfler, *Kultische Geheimbünde*, 1934, pp. 55 seg. (*Totenhund und Totenwolf im mimischen Kult*).

[20] G. Breen (*The Berserkr*, 1999, pp. 159-160) confronta la rarità di questi documenti con il gran numero di racconti nei quali il *berserkr* appare sotto i tratti stereotipati del *blámaðr* ("uomo nero", "Moro", "Etiope"). Il rapporto tra i due tipi di fonti sarebbe circa di uno a sessanta. Questa constatazione, rivelatrice delle evoluzioni subite dalla figura del guerriero-belva nella letteratura norrena, presenta solo un debole interesse agli occhi dello storico.

[21] *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. Bernhard Schmeidler, 1917, p. 258 (IV, 26).

Marte, Adamo aggiunge: *bella gerit, hominique ministrat virtutem contra inimicos.* Agli occhi dei combattenti che ispira, questo *Wodan* incarna dunque il furore marziale.

Il nome di questa divinità, attestato sotto la forma del norreno *Óðinn*, dell'antico inglese *Woden* o dell'antico alto tedesco *Wuotan* (*Wotan*), deriva dal proto-germanico **Wōðanaz*[22]. La radice **wōð-*[23] è presente anche nel norreno *óðr* (agg., "furioso", o sost. masc., "spirito", "ispirazione poetica")[24], nell'antico inglese *wod* (*rabiem, insaniem*)[25], nell'antico alto tedesco *wuot*[26] (cf. il ted. *Wut, Raserei*) o nel gotico *wôds* ("furioso, posseduto")[27]. L'insieme di questi termini rinvia alla radice indo-europea **wāt-*, che si applica alla nozione di ispirazione poetica o di estasi visionaria (cf. il latino *vates* o l'antico irlandese *fāith*, "profeta")[28].

La costruzione del nome **Wōðanaz* associa al radicale *wōða-* anche il suffisso *-*no*, attestato in diverse lingue europee[29]. Nell'ambito germanico, questa forma esprime in particolare la nozione di autorità esercitata su un gruppo ("*Herrschersuffix*"). Nella lingua norrena sono noti diversi derivati di questo tipo[30]: *dróttin* designa il "capo del comitatus (*drótt*)", *þjóðann* il "principe", cioè il "ca-

[22] J. de Vries, *AeW*, p. 416.

[23] O. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, 1973, p. 110.

[24] R. Cleasby, *IED*, p. 471. *Óðr* è anche il nome dello sposo di Freya (*ESS*, p. 38). Il nome *Óðr* deriva probabilmente da un tema in *-u*: **wōþu* (cf. l'antroponimo *WoduridaR*, "Cavaliere Furioso", sulla pietra di Tune, Norvegia, V secolo, in W. Krause, *Die Sprache der urnordischen Runeninschriften*, 1971, p. 46). Secondo un'ipotesi difesa da J. de Vries (*Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-1957, II, § 400), la forma *Óðr*, più antica del nome *Óðinn*, si riferiva in origine allo stesso personaggio.

[25] J. Bosworth e T. Northcote Toller, *An Anglo-Saxon Dictionary*, 1898-1921, I, 1261.

[26] O. Schade, *Altdeutsches Wörterbuch*, 1872-1882, II, 1215.

[27] S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 1939, pp. 572-573; W. Braune e K. Helm, *Gotische Grammatik*, 1956, p. 200.

[28] J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1959, I, 1113, n. 1.

[29] Cf. W. Meid, "Das Suffix *-no-* in Götternamen", 1957, pp. 72-108 e 113-126; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi, 1969, I, pp. 109 seg. e 302 seg.; K. Kershaw, *The One-Eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbunde*, 2000, pp. 74 seg.

[30] Cf. J. de Vries, *AeW*, p. 85.

po del popolo (*þjóð*)"; *herjan* è uno degli appellativi di *Óðinn*, quale "capo dell'esercito (*herr*). Basandosi su questi dati, Emile Benveniste formula un'interpretazione etimologica abbastanza convincente del nome **Wōðanaz*: "*In queste suffissazioni secondarie in* -nos, *il termine radicale designa in generale una collettività, una frazione sociale. Perché una nozione astratta come* *wōða- *possa mantenere questo posto, bisogna trasporre l'astratto in collettivo ed intendere* wōða- *come 'le genti possedute dal furore'. (...) Wotan-Odino ne sarebbe dunque il capo*"[31]. Nella tradizione mitologica scandinava, il dio *Óðinn*, incarnazione stessa della frenesia ispirata, è effettivamente il capo di una truppa di guerrieri furiosi, in preda al *berserksgangr*.

L'immagine della divinità marziale circondata da una coorte tumultuosa si inscrive nella tradizione indo-europea più antica.

I temibili Marut della letteratura vedica (sanscr. *Marútaḥ*), associati alle divinità guerriere Indra e Rudra, sono stati da molto tempo paragonati agli *einherjar* norreni[32]. Queste figure mitologiche dell'India antica formano il corrispondente ario della "caccia selvaggia" germanica[33], condotta da Wotan (cf. in particolare l'espressione *Wutanes her*, utilizzata nel XIV secolo nel *Münchener Nachtsegen*)[34].

Rudra, "padre dei Marut"[35], è designato con il nome *ganapati*, "signore delle truppe" (cf. il norreno *herjan*)[36]. Rivestito di una pelle di bestia (sanscr. *kṛttivāsin*, "*der Fellbekleidete*"), è anche presentato con le caratteristiche di un cacciatore (sanscr. *mṛgavāydha*)[37]. In uno degli inni dello *Yajurveda*, i soci di Rudra ricevono inoltre l'epiteto *śvapati*, "signori dei cani"[38]. Imparentati con Rudra, gli dèi *Bhava* e *Śarva* errano nei boschi come lupi feroci[39].

---

[31] E. Benveniste, *op. cit.*, 1, p. 302-303.

[32] Cf. in particolare G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*, 1985, p. 169.

[33] Cf. L. von Schröder, *Mysterium uns Mimus im Rigveda*, 1908, pp. 121 seg.; R. Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, 1932, pp. 39 e 58 seg. Si può consultare anche K. Kershaw, *op. cit.*

[34] Cf. Th. von Grienberger, "Der Münchener Nachtsegen", 1897. Si può consultare anche O. Höfler, *Kultische Geheimbünde*, *op. cit.*, pp. 32, 82 seg., 117 e 226.

[35] *Ṛgveda*, II, 33, 1.

[36] Cf. K. Kershaw, *op. cit.*, p. 212.

[37] Cf. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, p. 73.

[38] Cf. K. Kershaw, *op. cit.*, p. 222.

[39] Cf. S. Wikander, *op. cit.*, p. 73.

Le figure di Rudra[40] e di *Óðinn* manifestano un'innegabile parentela: accerchiati da una truppa furiosa, le due divinità condividono in particolare la stessa vocazione marziale, la stessa capacità di praticare le metamorfosi animali, la stessa propensione ad ispirare l'ebbrezza bellicosa[41].

Il parallelismo fra le mitologie vedica e norrena, tanto lontane nello spazio e nel tempo, si basa necessariamente su un fondo di concezioni comuni, ereditato dal lontano passato indo-europeo[42].

---

[40] Sui rapporti tra la figura mitica di Rudra e le pratiche attribuite ad alcune confraternite guerriere (furore estatico, licantropia), cf. in particolare S. Wikander, *op. cit.*, pp. 67 seg.; E.G. Arbman, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, 1922, p. 291; K. Kershaw, *op. cit.*, pp. 210 seg.; K.R. Mac Cone, *Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen*, 1987, pp. 120-121; J. Przyluski, "Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes", 1940, p. 140.

[41] *Óðinn* possiede inoltre profonde affinità con Indra: presentato anche come il capo dei Marut (chiamati talvolta *índrajyeṣṭha*, "che hanno Indra alla loro testa", cf. in particolare G. Dumézil, *op. cit.*, p. 154), quest'ultimo è consueto alle metamorfosi (cf. *Ṛgveda*, VI, 45, 15-18, citato in G. Dumézil, *op. cit.*, p. 75); il suo abbattimento dopo aver trionfato sul mostro *Vṛtra* non può non ricordare lo spossamento successivo al *berserksgangr* (G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 188-189).

[42] Per una sintesi dei dati indo-europei relativi al mito del dio "furioso" circondato dalla sua coorte eroica, cf. in particolare K. Kershaw, *op. cit.* (cap. 9: *Odin analogs*), pp. 180-199. Il posto riservato al lupo nella mitologia, nei culti e nell'onomastica di numerosi popoli indo-europei, generalmente in rapporto con la formazione di "società di uomini" (*Männerbünde*) a vocazione marziale o cultuale, conferma l'importanza di questo fondo comune. Per un'idea della questione, cf. anche K. Kershaw, *op. cit.* (cap. VIII: "Canis *and the* *koryos"), pp. 133-179. Le fonti antiche illustrano abbondantemente questa tradizione. Pausania (VIII, 38, 6-7) riecheggia il culto reso a Zeus Lykaios in Arcadia, mentre Platone (*Repubblica*, VIII) e Plinio (*Naturalis Historia*, VIII, 34) evocano a questo proposito casi di antropofagia e licantropia. Secondo Erodoto (IV, 105), i Neuri, vicini degli Sciti, hanno la reputazione di trasformarsi in lupi una volta all'anno. Secondo Strabone (*Geografia*, V, 4, 12), gli Irpini (*hirpini*) prendono il nome da una parola sabina che designa il lupo. Il nome dei Daci è stato senza dubbio forgiato seguendo lo stesso principio: *dáos* è il nome frigio del lupo, come ci riferisce Esichio di Alessandria (la radice **dhāu* significa senza dubbio "stringere, strangolare", cf. M. Eliade, "Les Daces et les loups", 1959, pp. 15-31). Anche il nome degli *Ircani*, nell'antica Persia, fa riferimento al lupo (Strabone, *Geografia*, XI, 9, 1; cf. l'avestico *vəhrka*, "lupo"). Presso gli Sciti, alcuni gruppi di guerrieri sembrano aver sfoggiato delle spoglie di canidi (cf. in particolare A. Ivančik, "Les guerriers-chiens: lou-

Queste affinità confermano il valore della testimonianza di Snorri Sturluson: attribuendo ad *Óðinn* l'origine del *berserksgangr*, lo storico islandese si è senza dubbio conformato ad una tradizione autentica.

Nella sua *Edda* in prosa, Snorri evoca anche la presenza di *berserkir* presso *Óðinn*: in occasione dei funerali di *Baldr*, il dio affida a quattro guerrieri-belve la sorveglianza del lupo montato dalla gigantessa *Hyrrokkin*[43]. Questa scena pittoresca senza dubbio non

---

ps-garous et invasions scythes en Asie Mineure", 1993, pp. 305-329). Presso gli Ittiti, degli "uomini-cani" e degli "uomini-lupi" assumono il ruolo di preti durante delle cerimonie cultuali (cf. L. Jakob-Rost, "Zu einigen hetitischen Kultfunktionären", 1966, pp. 417-422). Il lupo occupa un posto importante nelle credenze dei Baltici e degli Slavi, sotto una forma che evoca talvolta la licantropia (per l'ambito baltico, cf. in particolare Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, XVIII, 45; H. von Bruiningk, "Der Werwolf in Livland (...)", 1924; per il mondo Slavo, cf. in particolare L. Kretzenbacher, *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung* (...), 1968; R. Jakobson e G. Ruzicic, "The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos", 1950). Il simbolismo del cane e del lupo è anche ben attestato fra i Celti, in un contesto eroico e marziale (cf. in particolare i tre studi di K.R. Mac Cone: "*Aided Cheltchair Maic Uthechair*: Hounds, Heroes and Hospitalers in Early Irish Myth and Story", 1984; "OIr *Olc, Luch-* and IE **wḷkwos, *lúkwos* 'wolf'", 1985; "Werewolves, Cyclopes, Díberga, and Fíanna: Juvenile Delinquency in Early Ireland, 1986). Nel ciclo leggendario di Ulster, *Sétanta* riceve il soprannome *Cúchulainn* ("Cane di Culann") dopo aver compiuto una delle sue prime imprese: il giovane eroe si offre in effetti per controllare la dimora del fabbro Culann, di cui ha appena strangolato il feroce cane. Qualche tempo dopo, mentre affronta e sconfigge i tre figli di Nechta, *Cúchulainn* si abbandona ad un furore veramente frenetico (a.ir. *ferg*). Gli Ulati devono immergerlo in vasche di acqua fredda per placare la sua collera (cf. le differenti varianti della "*Razzia delle vacche di Cooley*", o *Táin Bó Cúailnge*). Nell'ambito germanico, diversi popoli storici o mitici devono il proprio nome a quello del cane o del lupo: i *Winnili*, antenati di quei Longobardi fra i quali Paolo Diacono menziona la presenza di Cinocefali (*Historia Langobardorum*, I, 7-11; R. Much, "Balder", 1924, pp. 109 seg.), i *Glomman* menzionati nel *Widsith* (R. Much, "Der germanische Osten in der Heldensage", 1920), gli *Hundingas* e gli *Ylfingar*, immortalati dalla poesia eroica sassone o norrena, etc.

[43] *ESS*, *Gylfaginning*, cap. XLIX, p. 65: *Þar var sent ilotvnheima eptir gygi þeiri, er Hyrockin h(et); en er hon kom ok reið vargi ok hafþi havggorm at tavmvm, þa lioþ hon af hestinvm, en Oþinn kallaþi til berserki iiii. At gæta hestzins, ok fengv þeir eigi haldit, nema þeir feldi hann* ("*Allora si mandò a cercare fra gli Iotumheimar la gigantessa chiamata Hyrrokkin. Quando arrivò, a cavallo di un lupo e con un serpente velenoso per briglia, smontò, e Odino*

è interamente dovuta all'immaginazione di Snorri: l'immagine del lupo cavalcato da un personaggio di grande taglia figura sulla pietra di Hunnestad (Scania), incisa nell'XI secolo[44]. Si tratta dunque di un motivo antico.

Questo monumento illustra perfettamente la fedeltà di Snorri alle tradizioni raccolte nella sua opera. L'autore ha completato il racconto orginale aggiungendo di propria testa il dettaglio dei *berserkir*? Niente permette di affermarlo. Questo testo ci informa in ogni caso sul carattere nettamente "odinico" attribuito da Snorri ai *berserkir*: questi personaggi non appartengono esclusivamente al mondo dei mortali; possono anche penetrare nella cerchia degli Asi. Snorri Sturluson integra dunque pienamente i *berserkir* nella mitologia dell'antico Nord. La sua testimonianza è totalmente isolata?

Nessuna fonte presenta su questo punto il carattere esplicito dell'*Edda*, o della *Heimskringla*. Altri testi, come l'*Egils saga*, forniscono comunque qualche indizio in favore di una affiliazione dei guerrieri-belve al culto di *Óðinn* (cf. *supra*, a proposito della fede odinica dello scaldo *Egill*, i cui nonni praticano il *berserkrsgangr*). Nelle saghe leggendarie, qualche figura di *berserkr* sembra intrattenere con *Óðinn* legami privilegiati. *Framarr*, avversario di *Ketill hængr* nella saga eponima[45], gode palesemente della protezione del dio[46]. Ora, la descrizione del personaggio lascia facilmente indovinare la sua natura di guerriero-belva[47]. Nell'*Egils saga*

---

chiamò quattro guerrieri-belve ai quali diede l'ordine di sorvegliare questa cavalcatura, ma essi non poterono domarla prima di averla gettata a terra", trad. F.-X. Dillmann, *L'Edda*, 2005, p. 91).

[44] Cf. S.B.F. Jansson, *Runes in Sweden*, 1987, p. 150. Il cavaliere (o la cavallerizza) utilizza un serpente in foggia di briglia, passata sulla gola del lupo.

[45] *Saga Ketils Hængs*, in *FSN*, II, pp. 107-139.

[46] *Framarr* deve ad *Óðinn* la sua invulnerabilità al morso dell'acciaio: "*Þat hafði Óðinn skapat Framari, at hann bitu eigi járn*" (*ibid*., p. 132). Alla fine, sconfitto nel duello che lo contrappone a *Ketill*, *Framarr* rimprovera ad *Óðinn* di aver rotto la fede che egli riponeva in lui (*ibid*., p. 139); la strofa declamata da *Framarr* in questa occasione ricorda il lamento di *Egill* nel *Sonatorrek* (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 41, str. 22 e 23).

[47] Il ferro non morde *Framarr* (*bitu eigi járn*), re vichingo (*víkínga konúngr*) che pratica i sacrifici pagani (*hann var blótmaðr*) sulle sue terre situate in Svezia (*hann átti ríki í Húnaveldi á Gestrekalandi*. Cf. *Saga Ketils Hængs*, ed. cit., p. 132). *Framarr* sfida *Ketill* in duello presso il poggio di *Árhaug* nel primo giorno di *jól*: "*Skoraði Framarr Ketil á hólm við Árhaug jóladaginn fyrsta*"

einhanda, i *berserkir Hrærekr* e *Siggeirr* decidono di sacrificare *Ásmundr*, loro prigioniero, per ringraziare *Óðinn* per la vittoria che hanno appena riportato (cf. l'espressione *gefa hann Óðni til sigrs sér*)[48].

L'esame delle fonti poetiche permette anche di sottolineare l'analogia tra i poteri della divinità ed il comportamento dei suoi protetti. Diversi nomi (*heiti*) attribuiti ad *Óðinn* sottolineano in effetti questa somiglianza.

Grímr e *Grímnir* evocano il portare una maschera[49], *Loðungr* una pelliccia[50].

Bjarki[51], *Bjǫrn*[52] *Hram(m)i*[53], *Hrjótr*[54], *Jólfr*[55], *Jǫlfuðr*[56] si riferiscono in maniera più o meno diretta al nome dell'orso.

(*ibid*., p. 132). All'approssimarsi del combattimento, è grondante come un animale mentre raggiunge il poggio funerario: "*Framarr fór grenjandi til haugsins*" (*ibid*., p. 136). La descrizione del personaggio contiene due segni distintivi associati ai *berserkir*: l'invulnerabilità al morso del ferro e l'abitudine di emettere grugniti di animali. Altri elementi rinforzano quest'immagine: la pratica dei sacrifici pagani, le origini svedesi, la scelta del periodo di *jól*, il motivo stesso del duello, provocato dal rifiuto della figlia di *Ketill*, di cui *Framarr* sollecita la mano (tema ricorrente nelle saghe, cf. in particolare lo studio di B. Blaney, "The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme", 1982).

48 *Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana*, in Åke Lagerholm (ed.), *Drei Lygisǫgur*, *ASB* XVII, 1927, p. 37.

49 H. Falk, *Odensheite*, 1925, p. 14; *ESS*, *Gylfaginning*, p. 27; *Edda – Codex Regius*, p. 66, *Grímnismál*, str. 46, 47 e 49. A proposito del significato dell'elemento *-*grīma*- nell'onomastica germanica, cf. G. Müller, *Studien*, pp. 218 seg. J. de Vries, *AeW*, p. 188, precisa: "Die Odinsnamen [*Grímr, Grímnir*] sind zu erklären durch die Verwandlungskulte, in denen Tiermasken getragen wurden".

50 *Skjaldedigtning*, A 1, p. 682 (*Þulur*, IV, jj, 7); H. Falk, *op. cit*., p. 23. Falk rigetta l'interpretazione di Finnur Jónsson, che propone, per ragioni metriche, di sostituire *Loðungr* con *Lǫnðungr* (cf. Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum*, 1931, p. 388). Nelle *Grímnismál* (*Edda – Codex Regius*, p. 57, str. 1, v. 4), Odino è vestito con un cappotto di pelliccia.

51 H. Falk, *op. cit*., p. 4 e 41. Fra le *kenningar* che figurano nel repertorio della poesia scaldica, la metafora "*stála bjarki*" designa un "guerriero" (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 508: *Rǫngvaldr jarl kali Kolsson, Lausavísur*, XIV, v. 5). In questo contesto, Falk identifica *Bjarki* come un *heiti* per Odino. Tuttavia, questo nome può benissimo designare il celebre eroe *Bǫðvar Bjarki* (è l'interpretazione di Finnur Jónsson, *op. cit*., p. 48; cf. anche R. Meissner, *Die Kenningar der Skalden*, 1921, p. 183).

52 H. Falk, *op. cit*., p. 4-5 e 41. *Bjǫrn* è il nome con il quale si presenta Odino nella *Harðar saga* (*Harðar saga Grímkelssonar*, cap. XV, in *Íslendínga sö-*

Þrasarr[57] rinvia alla nozione di furore.

Ómi è stato paragonato alla pratica del "canto sotto lo scudo" (cf. *supra*, a proposito della str. 156 degli *Hávamál*)[58]. *Gǫllnir, Gǫllorr, Gǫllunr* personificano *Óðinn* come una divinità "rumorosa" e fanno forse allusione ai clamori e alle urla lanciate nel combattimento[59].

---

gur, ed. Jón Sigurðsson, II, 1847, pp. 43 sg.). Cf. anche i commenti di O. Höfler, *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*, 1952, pp. 237 (nota 527) e 329 seg. Notiamo tuttavia la presenza del nome *Bjǫrn* fra gli *heiti* designanti il dio *Þórr* (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 657, *Þulur*, IV, d, 2).

53 H. Falk, *op. cit.*, p. 18 e 41; Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 267; *Skjaldedigtning*, A 1, p. 681 (*Þulur*, IV, jj, 4). Falk accosta questo nome al norreno *hrammr*, utilizzato nel senso di "zampa (o artiglio) di orso" (Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 276). J. de Vries, *op. cit.*, p. 250, traduce con "*der Reisser*", "*il laceratore*".

54 H. Falk, *op. cit.*, p. 18 e 41; *Skjaldedigtning*, A 1, p. 681 (*Þulur*, IV, jj, 4). Cf. il verbo *hrjóta*, utilizzato talvolta con il senso di "ringhiare" come un orso (cf. Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 284; *Edda – Codex Regius*, p. 273, *Hamðismál*, str. 25: *sem biǫrn hryti*).

55 H. Falk, *op. cit.*, p. 20 e 41. *Jólfr* è il nome con il quale si presenta Odino nell'*Ǫrvar-Odds saga* (ed. R.C. Boer, *ASB* II, 1892, pp. 68 seg.). Quest'antroponimo norreno è una forma contratta del composto **Jó-olfr* (forgiato a partire da *Jór*, "cavallo"; cf. G. Müller, *Studien*, p. 26, nota 2; A Janzén [ed.], *Personnamn*, 1947, p. 83). Falk interpreta questo nome (il cui senso letterale è "Lupo-cavallo") come un'appellativo metaforico dell'orso (cf. l'antroponimo *Jórekr*, citato fra i nomi dell'orso in una *Þula*: *Skjaldedigtning*, A 1, p. 677, *Þulur*, IV, cc, 2). Anche J. de Vries, *op. cit.*, p. 292, adotta quest'interpretazione.

56 H. Falk, *op. cit.*, p. 21 e 41; *Jǫlfuðr* appare nelle *Þulur* come nome di orsi (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 677, *Þulur*, IV, cc, 2: *ialfvðr*), ma anche come nome di Odino (*Skjaldedigtning*, p. 682, *Þulur*, IV, jj, 8: *iǫlfǫðr*). Come *heiti* di Odino, anche questo nome è utilizzato in diverse *kenningar* (Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 325). Per l'analisi etimologica di questo termine, cf. J. de Vries, *op. cit.*, pp. 294-295.

57 H. Falk, *op. cit.*, p. 29 e 41, che ricorda il legame che unisce Odino, divinità furiosa, ai *berserkir*; *Skjaldedigtning*, A 1, p. 681, *Þulur*, IV, jj, 4. Nel suo *Lexicon poeticum* (p. 643), Finnur Jónsson traduce con "*den fremstormende*". Cf. il verbo *þrasa*, "fremere di rabbia" (utilizzato in particolare nella *Lokasenna*, str. LVIII, a proposito del dio *Þórr*; cf. *Edda – Codex Regius*, p. 109; sull'etimologia di questo verbo, cf. J. de Vries, *op. cit.*, p. 620).

58 H. Falk, *op. cit.*, p. 23; *ESS*, *Gylfaginning*, pp. 10 e 29; *Edda – Codex Regius*, p. 67, *Grímnismál*, str. 49. Cf. il sostantivo *ómun*, "suono", "voce". Tuttavia, quest'interpretazione non è unanime (cf. le ipotesi divergenti menzionate da J. de Vries, *op. cit.*, p. 419).

59 H. Falk, *op. cit.*, p. 14. Questi nomi sono forgiati sul sostantivo *gǫll*, "rumore", "suono potente". *Gǫll* è anche il nome di una valchiria (*ESS*, *Gylfaginning*, p. 40). Questo nome è utilizzato inoltre in diverse *kenningar* per designare il "combattimento" (R. Meissner, *op. cit.*, p. 187). Cf. anche il verbo *gjalla*, "*to yell*", "*to bellow*".

Jólnir[60] ricorda il posto tenuto dal culto odinico durante il periodo di *jól*, tanto propizio alle apparizioni dei *berserkir* (cf. in particolare *Grettis saga*[61], *Svarfsdœla saga*[62], *Hrólfs saga kraka*[63]).

Gunnblindi[64] e *Herblindi*[65] fanno probabilmente allusione al potere di accecare l'avversario durante i combattimenti: *Óðinn* colpisce il nemico con il fragore, mentre "i propri uomini" (*hans menn*) si danno al *berserksgangr* (*Ynglinga saga*, cap. VI).

In un contesto analogo, il nome della valchiria *Herfjǫturr* ("*Legame dell'esercito*")[66] si riferisce senza dubbio alla strana paralisi da cui sono colte le vittime di *Óðinn*[67].

Nello stesso momento in cui semina il terrore fra le fila avverse, *Óðinn* rende i suoi *berserkir* invulnerabili al morso del ferro e del fuoco. Possiede inoltre la capacità di smussare il taglio delle armi nemiche[68], come precisato da una delle strofe degli *Hávamál*:

eggjar ec deifi	*Io smusso il taglio (delle spade)*
minna andscota	*dei miei nemici;*
bítað þeim vápn né velir.[69]	*le loro armi ed i loro bastoni non mordono più.*

---

[60] H. Falk, *op. cit.*, p. 20-21. *Skjaldedigtning*, A 1, p. 150 (Eilífr Goðrúnarson, *Þórsdrápa*, str. 12) e p. 682 (*Þulur*, IV, jj, 7); *Þattr Halfdanar Svarta*, in *Flateyjarbók*, I, p. 564: *Óðinn* (...) *heitir* (...) *Jólnir af því at þeir drógu þat af jólunum* ("*Óðinn si chiama Jólnir perché essi* [*i.e.* "i pagani", *heiðnir menn*] *lo derivavano dalle feste di jól*").

[61] *Grettissaga Ásmundarsonar* (...), ed. Guðni Jónsson, *ÍF*, VII, 1936, pp. 62-71 e 135-137.

[62] In *Eyfirðinga sǫgur* (...), ed. Jónas Kristjánsson, *ÍF*, IX, 1956, pp. 142-148.

[63] *Hrólfs saga kraka*, ed. Desmond Slay, 1960, pp. 82-85.

[64] H. Falk, *op. cit.*, p. 14. *Skjaldedigtning*, p. 682, *Þulur*, IV, jj, 8.

[65] H. Falk, *op. cit.*, p. 16. *Skjaldedigtning*, p. 681, *Þulur*, IV, jj, 5.

[66] *Edda* poetica: *Grimnismál*, XXXVI, in *Edda – Codex Regius*, p. 64; *Gylfaginning*, *ESS*, p. 40.

[67] Sul mito indo-europeo del "dio che lega", con un raffronto tra *Óðinn* e Varuna, cf. in particolare G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, 1959, p. 62.

[68] Il tema delle armi dal taglio smussato figura anche nelle saghe islandesi. Tuttavia, la maggior parte degli episodi interessati non contiene alcun riferimento mitologico. La magia ed i suoi agenti hanno generalmente un posto centrale in questi racconti (cf. in particolare F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, pp. 61-64). I *berserkir* intervengono talvolta in questo contesto: è in particolare il caso di *Moldi* nella *Svarfsdœla saga* (in *Eyfirðinga sǫgur* [...], ed. cit., p. 146).

[69] *Hávamál*, str. 148, in *Edda – Codex Regius*, p. 42 ("*Io smusso il taglio* [*delle spade*] *dei miei nemici; le loro armi ed i loro bastoni non mordono più*").

L'interpretazione di Snorri, secondo la quale la reputazione di invulnerabilità dei *berserkir* si fonda sui poteri della loro divinità tutelare, trasmette palesemente una tradizione antica.

Nel X secolo, lo scaldo *Eyvindr Skáldaspillir* esprime perfettamente, nel poema intitolato *Háleygjatal*, questo legame stretto tra le pratiche dei guerrieri-belve ed il culto di *Óðinn*:

Ok sa halr	*E quest'uomo*[70]
at Hars veðri	*nella tempesta di Hár*
hasvan serk	*il cappotto di pelliccia grigia*
hrisgrisnis bar.[71]	*del lupo portò.*

Il personaggio al quale si applicano questi versi presenta nettamente i tratti di un guerriero-lupo (*úlfheðinn*): avanza nel combattimento rivestito del "cappotto di pelliccia grigia del lupo" (*hǫss serkr hrísgrisnis*). La metafora *Hárs veðr* ("tempesta di *Hár*") designa qui la battaglia[72]. *Hár* (letteralmente l'"Alto") è uno degli appellativi di *Óðinn*[73]. Heinrich Beck[74] ha sottolineato le somiglianze tra quest'immagine poetica e la scena che figura su una delle matrici di Torslunda.

L'immagine del dio guercio accompagnato da un guerriero rivestito di un cappotto di pelliccia di lupo appartiene dunque alle rappresentazioni mitologiche più solidamente ancorate nella cultura dell'antico Nord, dall'età di Vendel fino a quella dei Vichinghi. Questo tema presenta un'evidente analogia con il testo dell'*Ynglinga saga*, che attribuisce la pratica del *berserksgangr* agli "uo-

---

70 Traduciamo qui il norreno *halr* ("uomo") letteralmente. Tuttavia, quest'appellativo – di uso esclusivamente poetico – presenta di frequente una connotazione nobile (cf. Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, *op. cit.*, p. 224, e R. Cleasby, *IED*, p. 235, che confronta questa parola con l'a.ted. *hæled* e l'a.nord. *hǫldr*). H. Beck ("Die Stanzen von Torslunda", art. cit., p. 248) traduce peraltro *halr* con il tedesco *Held*, che si addice perfettamente al contesto di questa strofa.

71 *ESS*, p. 149.

72 Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 599; R. Meissner, *op. cit.*, p. 181. Il sostantivo *veðr* designa il vento, qui con la sfumatura di "colpo di vento", "tempesta".

73 Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 314; H. Falk, *op. cit.*, p. 14. Cf. il nome *Hár* nella *Gylfaginning*, *ESS*, pp. 10 seg. e la forma *hǫr*, in *Skjaldedigtning*, p. 681, *Þulur*, IV, jj, 2.

74 H. Beck, art. cit., p. 248.

mini" di *Óðinn*. Snorri Sturluson, probabilmente ingannato da una cattiva interpretazione etimologica del composto *ber-serkr* (cf. *supra*), non fa alcuna allusione al portare pellicce animali. L'essenziale non è questo: i guerrieri-belve, che si tratti di *berserkir* o di *ulfheðnar*, sono i compagni di *Óðinn*. Sono palesemente i doppi "terrestri" degli *einherjar* raccolti nella *Valhǫll*.

Certo, nella sua *Edda*, Snorri fa figurare i *berserkir* a fianco del padrone di Asgard. Tuttavia, i guerrieri-belve sono chiaramente descritti nella *Heimskringla* come dei personaggi storici: è il caso di *Hildibrandr*[75] e di *Haki Haðaberserkr*[76] nella *Hálfdanar saga svarta*, poi di *Þórir haklangr*[77], di *Berðlu-Kári*[78] e dei *berserkir* del re Harald[79] nella *Haralds saga ins hárfagra*. Tutte queste figure appartengono agli ambienti aristocratici della Norvegia pagana[80]. Snorri non menziona alcun *berserkr* nella cerchia dei successori di Harald Bella Chioma, tutti cristiani[81].

Nelle regioni più restie all'introduzione della nuova religione, la scomparsa dei *Tier-Krieger* non è immediata, come attestato dalla storiografia norvegese: una truppa di dodici guerrieri-belve[82] appare ancora all'inizio dell'XI secolo fra gli avversari del re sant'Olaf

---

75 *HSS*, I, p. 90.

76 *HSS*, I, p. 91-92.

77 *HSS*, I, p. 123.

78 *HSS*, I, pp. 113-114.

79 *HSS*, I, pp. 107 e 124 (in una delle strofe attribuite allo scaldo Thorbiorn hornklofi, che corrisponde alla strofa 8 dell'*Haraldskvæði*).

80 Lo status sociale eminente di tre fra loro non può essere messo in dubbio (*Haki Haðaberserkr*, possessore di vasti domini nell'Hadeland; *Berðlu-Kári*, che mette a disposizione dello *jarl* Rognvald una nave interamente equipaggiata; *Þórir haklangr*, presentato come il figlio del re dell'Agder). Snorri non dà alcuna informazione precisa sul conto del *berserkr* Hildebrand. Tuttavia, questi è abbastanza potente da affrontare, circondato dai suoi undici compagni, il re Sigurd il Cervo. Quanto ai guerrieri-belve di Harald, il posto che occupano sul davanti della nave reale rivela l'alta stima nella quale sono tenuti.

81 Ad eccezione dei periodi in cui cui si impose il potere dello Jarl di Lade, Hakon il Potente (*Hákon Sigurðarson Hlaðajarl*, o *Hákon inn ríki*). Stranamente, nessun *berserkr* appare al fianco di quest'ultimo, il cui attaccamento al paganesimo è però ben attestato.

82 Gruppi di dodici combattenti sono attestati a più riprese fra i *berserkir* nella tradizione norrena (cf. in particolare, O. Höfler, "Berserkr", *RGA* II, 1976, pp. 301-304).

sul campo di battaglia di Stiklestad. Le fonti norrene non utilizzano mai il termine *berserkr*, né *úlfheðinn*, a proposito di questi combattenti. Comunque, sfoggiano delle pelli di lupi (*vargstakkar*)[83]. Formano una truppa d'urto agli ordini di Thorir il Cane (*Þórir hundr*). Fedele al paganesimo[84], quest'ultimo è uno dei capi più potenti dell'Halogaland[85] – regione in cui il cristianesimo si è imposto abbastanza tardivamente.

Il fenomeno dei guerrieri-belve sembra dunque solidamente radicato nelle tradizioni marziali dell'antico Nord, appoggiandosi contemporaneamente su un insieme di credenze mitologiche e di rituali pagani.

In un recente studio, Andreas Norberg ha mostrato lo stretto legame che unisce le rappresentazioni della *Valhǫll* ai valori e agli usi delle élite sociali dell'età Vichinga: l'immagine degli *einherjar* invitati alla tavola di *Óðinn* evoca naturalmente quella dei guerrieri che banchettano attorno al loro capo, sotto i tetti della sala aristo-

---

[83] Almeno secondo la *Storia "leggendaria" di sant'Olaf* (*Olafs saga hins helga. Die "Legendarische Saga"* [...], ed. Anne Heinrichs et al., 1982, p. 192). Snorri Sturluson attribuisce invece a questi combattenti pelli di renne (*hreinbjálbi*), confezionate dai maghi "finnici" (*HSS*, II, pp. 440-441 e 492). Senza dubbio Snorri si basa sulla testimonianza dello scaldo Sigvatr Þórðarson, contemporaneo degli avvenimenti: una delle strofe dell'*Erfidrápa*, citata nella *Heimskringla*, attribuisce l'invulnerabilità di Thorir alla stregoneria dei Finnici (*HSS*, II, p. 492). Quest'interpretazione va innegabilmente bene al poeta cristiano che è Sigvatr (cf. O. Höfler, "Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden", 1940, p. 112). Di passaggio, il *topos* della stregoneria lappone è abbondantemente illustrato nella tradizione letteraria norrena (cf. in particolare D. Strömbäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935, pp. 198 seg.). La testimonianza contraddittoria delle fonti non permette di identificare con certezza l'abbigliamento indossato dagli uomini di Thorir. Ciononostante, le "pelli di lupi" sembrano corrispondere meglio al soprannome portato da *Þórir hundr*. Cani e lupi non sono solamente imparentati nel regno animale: essi rimandano di frequente alla stessa dimensione simbolica, che sia nel dominio marziale o in quello delle credenze religiose. Inoltre, i compagni di Thorir sono talvolta designati con l'appellativo collettivo *hundar* (*Olaf saga hins helga*, ed. cit., p. 196; *Flateyjarbók*, II, p. 356).

[84] Fino alla sua conversione, che seguirà la morte di sant'Olaf (*HSS*, II, p. 496). Thorir compirà in seguito il pellegrinaggio a Gerusalemme, da dove non ritornerà. Uno dei suoi discendenti porterà a sua volta il soprannome *hundr* (*ibid.*, III, p. 23: *Uphaf Magnús konungs góða*, cap. XI).

[85] *HSS*, II, p. 218.

cratica: "*De mytiska motiven med Valhall bör delvis vara gestaltade efter de religiösa upplevelserna av den kultiska kommunionen med gudarna och de döda i den aristokratiska hallen*"[86]. I guerrieri-belve, raccolti attorno al loro sovrano, hanno senza dubbio provato questa "comunione cultuale" con il dio della guerra e la coorte degli eroi morti.

Studi recenti hanno confermato la stretta affinità tra la concezione dell'aldilà e l'organizzazione dei centri di potere, come mostrato da prima dell'era dei Vichinghi dall'esempio del sito danese di Gudme, di cui Lotte Hedeager ha scritto che costituisce "*the paradigmatic model of Asgard*"[87]. Questo schema può senza dubbio essere trasposto ad altri "luoghi centrali" (sved. *Centrala platser*)[88], tanto in Danimarca (Lejre) quanto in Svezia (in particolare Gamla Uppsala) o in Norvegia (Borg), almeno fino alla conversione al cristianesimo[89].

La struttura sociale dell'Islanda medievale appare ben differente: non esiste alcun luogo per l'intrattenimento dei seguiti militari nell'economia dell'isola boreale, dove non regnano né re né jarl. François-Xavier Dillmann ha perfettamente riassunto questa situazione: "*Le condizioni politiche e religiose che avevano favorito la formazione o, almeno, lo sviluppo dei gruppi di* berserkir *in Scandinavia sembrerebbero dunque essere state assenti sul suolo islandese*"[90].

Abbastanza logicamente, il personaggio del *berserkr* acquisisce nella tradizione letteraria islandese un carattere fortemente stereotipato, spesso lontano da ogni storicità (ad eccezione delle *konungasögur* – la cui testimonianza è sostenuta da quella delle stro-

---

86 A. Nordberg, *Krigarna i Odins sal*, 2003, p. 290.

87 L. Hedeager, "Scandinavian 'Central Places' in a Cosmological Setting", 2002, pp. 13 seg. Della stessa autrice, cf. anche "Asgard reconstructed? Gudme – A 'Central Place' in the North", 2001.

88 Questo concetto, utilizzato oggi da numerosi archeologi scandinavi, designa un sito in cui si coniugano in principio potere politico, attività cultuali, produzione di beni e scambi commerciali. Cf. in particolare L. Larsson e B. Stjernquist, *Centrala platser, centrala frågor. Samhällsstrukturen under järnålderen*, 1998.

89 J.D. Niles (ed.), *Beowulf and Lejre*, 2007; O. Sundqrist, "Uppsala och Asgård", 2004; G.S. Munch et al. (ed.), *Borg in Lofoten*, 2003.

90 F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, *op. cit.*, p. 263.

fe scaldiche – e di qualche raro passaggio delle *íslendingasögur*, presentato per l'essenziale nel quadro del capitolo precedente). Questa evoluzione si osserva in particolare nel registro leggendario delle *fornaldarsögur*: queste opere mettono in scena i guerrieri-belve nei contesti più diversi. Ciò che importa è tuttavia passare in rassegna l'insieme dei motivi letterari associati ai *berserkir* tentando di identificare, fra i luoghi comuni e le affabulazioni, gli elementi di tradizione autentica. Questo procedimento ci permetterà *infine* di scartare alcune interpretazioni del fenomeno, basate su un approccio poco critico delle fonti.

Capitolo 7

La figura letteraria del *berserkir* ed i suoi stereotipi nelle saghe islandesi

Le fonti commentate nelle pagine precedenti forniscono una testimonianza essenziale: per lo più, questi testi permettono di collocare la tradizione dei guerrieri-belve in un contesto preciso – quello delle élite norrene del IX e del X secolo. L'analisi di questi documenti porta una luce preziosa sull'organizzazione sociale e sulle credenze religiose dell'ambito studiato.

Studieremo ora le caratteristiche associate alla figura letteraria del *berserkr*, discutendo l'uso di questo motivo nelle saghe islandesi, con le sue varianti e le sue evoluzioni. Senza trascurare le *konungasögur*, l'esame si concentrerà essenzialmente sul repertorio delle *íslendingasögur* e delle *fornaldarsögur*[1]. All'interno di questo *corpus*, l'immagine "reale" del guerriero-belva sbiadisce molto spesso dietro un insieme di stereotipi più o meno lontani da ogni fondamento storico. Attraverso l'analisi di questo processo, bisogna identificare gli elementi autentici a partire dai quali gli autori medievali hanno progressivamente elaborato i loro *topoi*.

La prima parte di questo capitolo sarà dedicata ai differenti ruoli assunti dai *berserkir*, la seconda alle manifestazioni del *berserksgangr*.

---

[1] Si farà, invece, riferimento raramente alle *riddarasögur*: queste opere evocano abbastanza di frequente i *berserkir*, ma forniscono pochi elementi utili alla ricostruzione del fenomeno. Per le stesse ragioni, il repertorio delle *rímur* non sarà affatto sollecitato. Sulla menzione dei *berserkir* all'interno di questa letteratura "tardiva" (le prime *rímur* appaiono nel XIV secolo), si possono consultare con profitto i numerosi riferimenti citati in G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999.

A. La figura del *berserkr*, varianti ed evoluzioni

Come notato in maniera assai pertinente da Gerard Breen: "*The berserkr appears in a broad range of narrative roles, many of these contradictory or even mutually self-exclusive*"[2]. Le fonti raramente dissociano questi differenti ruoli: una stessa opera, talvolta uno stesso personaggio, possono combinare diversi aspetti della "figura" del guerriero-belva. Comunque, si possono identificare alcuni archetipi, la cui analisi illumina la genesi di una tradizione letteraria complessa.

1) Il guerriero d'élite al servizio dei potenti

Questo primo archetipo è relativamente conforme all'immagine data dalle fonti scaldiche: i *berserkir* vengono allora presentati come membri di un seguito militare, cioè come un gruppo di "confratelli" legati alla persona di un re o di un capo potente.

Non vi è motivo di tornare qui sui guerrieri-belve del re Harald Bella Chioma, né sulle fonti che li evocano: sono state presentate all'interno di capitoli precedenti.

A parte le allusioni ai combattimenti dell'Hafrsfjord, il tema dei seguiti reali appare molto di rado nelle *íslendingasögur*: queste opere sono in effetti dedicate alla storia dei coloni islandesi e dei loro discendenti.

Tuttavia, l'*Eyrbyggja saga*[3] evoca brevemente la presenza di due fratelli, entrambi guerrieri-belve, vicino al re di Svezia *Eirkír inn sigrsæli* (Eric il Vittorioso). Eric cede in seguito questi due *berserkir* al jarl di Lade, *Hákon Sigurðarson*. Il potere di quest'ultimo si estende in quest'epoca, negli ultimi decenni del X secolo, sulla parte più grande della Norvegia.

La descrizione dei due guerrieri-belve, chiamati *Halli* e *Leiknir*,

---

[2] G. Breen, *op. cit.*, p. 103.

[3] L'episodio che verrà qui presentato è anche riferito nella *Heiðarvíga saga* (cap. III e IV). I primi capitoli di quest'opera, distrutti durante l'incendio di Copenhagen nel 1728, sono stati ricostituiti a partire dalle note di Jón Ólafsson. Si tratta senza dubbio di una delle più antiche *íslendingasögur* conservate fino ai nostri giorni (cf. in particolare P. Schach, "Heiðarvíga saga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *Medieval Scandinavia*, 1993, pp. 275-276).

riprende alcuni di questi termini utilizzati da Snorri Sturluson a proposito del *berserkrsgangr*[4]:

> (...) *þeir gengu berserksgangr ok váru þá eigi í mannligu eðli, er þeir váru reiðir, ok fóru galnir sem hundar ok óttuðuz hvárki eld né járn* (...).[5]
>
> *Si abbandonavano al furore dei guerrieri-belve, e non avevano più natura umana una volta scatenati; andavano, arrabbiati come cani, e non temevano né il fuoco né il ferro.*

Quando l'irlandese *Vermundr* chiede al jarl Hakon di cedergli i due *berserkir*, viene subito messo in guardia:

> (...) *hygg ek, at þeir verði þér stirðir og skapstórir, þegar er þér kaupistz við; hygg ekg þat flestum bóndasonum ofrefli, at stýra þeim eða halda hræddum, þó at þeir hafi mér hlýðnir verit í sinni þjónostu.*[6]
>
> *Temo che divengano inflessibili ed alteri quando dovrete trattare; secondo me, dirigerli e mantenerli nella paura è superiore alle forze della maggior parte dei figli di contadini, benché si siano mostrati obbedienti nei miei riguardi nel servizio.*

Vermundr deve peraltro sollecitare il parere dei due fratelli prima di imbarcarli a bordo per l'Islanda. Questi non sono schiavi: non cambiano di padrone senza acconsentire. *Halli* e *Leiknir* accettano malvolentieri, dubitando di trovare sull'isola boreale dei capi che giudichino convenienti da servire (*hǫfðingjar* [...] *er þem þætti sér hent at þjóna*).

Vermundr non è tuttavia di modesta condizione, né di dubbia estrazione: conta fra i suoi antenati un *jarl* e diversi *hersar*[7]. Si è votato al jarl Hakon (*gerðiz honum handgenginn*), che lo tiene in amicizia (*í kærleikum*) e lo sa di "grande famiglia" (*stórættaðr*). Il suo status sociale rimane tuttavia quello di un *bondi*: l'Islandese non appartiene personalmente all'aristocrazia guerriera norvege-

---

[4] Cf. le locuzioni *váru galnir sem hundar* e *hvártki eldr né járn orti á þá* in *HSS*, I, p. 19.

[5] *Eyrbyggja saga*, ed. H. Gering, *ASB* VI, 1897, p. 84.

[6] *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 85.

[7] Sulla genealogia di *Vermundr*, cf. in particolare *Eyrbyggja saga*, ed. cit., pp. 1-2, 4, 15-16, 31. Alcuni dei personaggi citati sono noti da altre fonti (in particolare la *Landnámabók*).

se. Senza dubbio i *berserkir* pensano di decadere ponendosi al suo servizio.

Lo jarl Hakon acconsente finalmente alla richiesta di *Vermundr*, ma precisa che si augura di veder trattati convenientemente i suoi due guerrieri-belve[8].

Questo passaggio illustra con eloquenza la stima nei confronti dei *berserkir* da parte delle élite scandinave – opinione che non sembra affatto condivisa dagli Islandesi. Pervenuti in Islanda, i due fratelli subiscono in effetti un primo affronto. Nutrendo progetti di matrimonio, *Halli* sollecita *Vermundr* a trovare un partito onorevole. Questi ribatte che nessuna ragazza di buona famiglia pensa di sposare un *berserkr*[9]. L'umore dei guerrieri-belve ne risente subito, ed il loro nuovo padrone non cerca più che di sbarazzarsene. *Vermundr* li cede così a suo fratello *Arngrímr*, soprannominato *Víga-styrr*[10]. I *berserkir* protestano, rifiutando di vedersi trasferiti come semplici schiavi (*sem ánauðga menn*)[11].

Si ravvedono in seguito, dichiarando apertamente la loro preferenza per *Víga-styrr*. Questo improvviso mutamento di opinione è senza dubbio dovuto alla reputazione temibile del fratello di *Vermundr*. La situazione non tarda tuttavia ad inasprirsi: insediato presso *Víga-styrr*, *Halli* esige la mano di sua figlia *Ásdís*. Il padre della ragazza decide allora di sbarazzarsi dei due importuni. Per ridurli alla propria mercè, chiede loro di provare la loro forza compiendo enormi lavori sulle sue terre[12]: abituati a compiti più glo-

---

8 *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 86.

9 *Ibid*., p. 87.

10 In senso giuridico, *víg* designa un omicida. In effetti, si ritiene che *Arngrímr* abbia commesso numerosi omicidi per i quali si è rifiutato di versare compensazione (*hann vá mǫrg víg, en bætti engi*; cf. *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 49). *Styrr* designa la battaglia, il combattimento. Questo soprannome è dovuto al suo carattere di uomo "assai arrogante e totalmente sprovvisto di equità" (*ibid*., p. 31: *ofstopamaðr mikill ok fullr ójafnaðar*).

11 *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 88.

12 La strada tracciata in quest'occasione da parte dei *berserkir* ed il muro eretto con blocchi di lava sono stati conservati fino all'epoca moderna (cf. in particolare P.E.K. Kålund, *Bitrag til en historisk-topographisk Beskrivelse af Island*. I. *Syd- og Vest-Fjærdingerne*, 1877, p. 433). L'autore della saga precisa peraltro che il muro è ancora visibile all'epoca in cui redige il proprio testo (*Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 99).

riosi, i fratelli accettano comunque, con la speranza di ottenere il consenso di *Víga-styrr* per il prezzo dei loro sforzi. Compiono un'opera considerevole, fino a che lo sfinimento li vince. Tra gli esseri dotati di una "doppia natura", gli accessi del *berserksgangr* sono seguiti in effetti da un abbattimento estremo[13]. Approfittando della debolezza di *Halli* e *Leiknir*, *Víga-styrr* li attira in trappola e li mette a morte[14]. I corpi sono seppelliti sotto un mucchio di pietre. Nell'Islanda antica, questa pratica funeraria è in principio riservata ad alcuni criminali, ai nemici che si vuole umiliare oltre la morte ed ai malfattori di cui si teme il ritorno *post-mortem*[15] (diversi personaggi colti dagli accessi del *berserksgangr* si manifestano in effetti dopo il loro trapasso sotto la forma di uno spettro: è in particolare il caso di *Klaufi* nella *Svarfdœla saga*[16], di *Þráinn* nella *Hrómundar saga Gripssonar*[17] e di *Agnarr* nella *Gull-Þóris Saga*[18]).

Da dove viene il disprezzo degli Islandesi per i guerrieri-belve? Questo sentimento contrasta in maniera sorprendente con l'accoglienza riservata a questi combattenti d'élite tra i sovrani scandinavi – almeno fra i principi che sfuggono ancora alla nascente influenza del cristianesimo.

Nel caso di *Halli* e *Leiknir*, i membri delle grandi famiglie islandesi non provano alcuna simpatia per lo stile di vita dei due fratelli, consacrato esclusivamente alle attività marziali. Questi *berserkir* non possiedono alcun patrimonio, come ammesso dallo stesso *Halli*[19]. Agli occhi dei rappresentanti dell'oligarchia islan-

---

[13] L'autore della saga utilizza qui (*Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 101) l'espressione *eigi einhamr*, letteralmente "che non ha che un solo *hamr*, che una sola forma" (cf. F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 245-246).

[14] *Eyrbyggja saga*, ed. cit., pp. 96-102.

[15] Cf. F.-X. Dillmann, *op. cit.*, pp. 548 seg., in particolare p. 550, nota 10, e pp. 557-558, note 44 e 45.

[16] In *Eyfirðinga sǫgur* [...], ed. Jónas Kristjánsson, Íslenzk fornrit, IX, 1956, pp. 175-183 e 207. Per altri riferimenti riguardo a questo motivo, cf. G. Breen, *op. cit.*, pp. 144-147.

[17] *FSN*, II, 1829, pp. 368-371.

[18] *Gull-Þóris Saga*, ed. Kr. Kålund, SUGNL, XXVI, 1898, cap. XVIII, pp. 9-11.

[19] Cf. l'espressione *eigi fésterkir*, in *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 97.

dese, i guerrieri-belve sono senza dubbio figure di semplici spacconi.

Stando ai loro viaggi e ai loro interessi, gli Islandesi più eminenti non disdegnano di entrare nel seguito di un principe scandinavo, per consolidare la loro reputazione o la loro rete di alleanze. Nutrono tuttavia scarsa considerazione per i semplici guerrieri come *Halli* e *Leiknir*, la cui esistenza avventurosa è votata interamente al mestiere delle armi. Lo status di questi ultimi evoca quei combattenti d'élite, appartenenti al popolo dei *Chatti*, di cui Tacito riferisce che non hanno né casa né terra, ma sono nutriti dal resto della popolazione (*Germania*, XXXI)[20]. Questo comportamento non poteva far altro che eccitare l'ostilità dei coloni islandesi, che non provavano il bisogno di mantenere una truppa di questo tipo.

Non tutti i *berserkir*, comunque, sono necessariamente dei combattenti professionisti: fra le loro fila figurano diversi membri dell'aristocrazia norvegese. Questi conducono per qualche anno un'esistenza guerriera al servizio di un principe, prima di ritirarsi nelle loro terre (cf. *supra*, cap. IV, a proposito di *Kveld-Úlfr* e *Berðlu-Kári*, evocati in *Egils saga*)[21]. La composizione delle truppe di *berserkir* presenta dunque evidenti analogie con quella del *comitatus* descritto da Tacito (*Germania*, XIV): in seno a quest'ultimo, ragazzi provenienti da nobili lignaggi si associano a compagni più anziani ed esperti, fra i quali non si vergognano di figurare[22]. Questi *comites* non sono reclutati esclusivamente in seno ad una stessa nazione (*nec solum in sua gente*): appartengono talvolta a popoli vicini – sull'esempio degli Svedesi *Halli* e *Leiknir*, passati al servizio del jarl Hakon di Lade.

Le fonti norrene si riferiscono dunque ad una tradizione autentica, ogni volta che descrivono i *berserkir* come i membri di una

---

[20] *Germania*, p. 89: *Nulli domus aut ager aut aliqua cura: prout ad quemque uenere, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui, donec exsanguis senectus tam durae uirtuti inpares faciat.* La loro qualità di guerrieri scelti è ben attestata; a loro tocca formare la prima linea nei combattimenti.

[21] *Egils saga Skalla-Grímssonar*, ed. Sigurður Nordal, *ÍF*, II, 1933, pp. 3-4.

[22] *Germania*, pp. 78-79: *Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis adsignant; ceteris robustioribus ac iam pridem probatis adgregantur, nec rubor inter comites aspici.*

Gefolgschaft. L'*Eyrbyggja saga* porta a questo proposito indizi convincenti.

Anche quest'opera rende percepibile l'evoluzione subita dall'immagine del *berserkr* sul suolo islandese: incarnando fra i sovrani scandinavi la figura centrale della confraternita militare, il guerriero-belva non può integrarsi nel sistema sociale dell'isola boreale. Appare presto come un parassita, come una pericolosa figura marginale la cui attività principale consiste nel provocare in duello rispettabili *bóendr* (contadini liberi), per impadronirsi della loro sposa, della loro figlia[23], o per rivendicare l'insieme del loro patrimonio[24]. L'*Eyrbyggja saga* porta già traccia di questa visione stereotipata del *berserkr*: nella maggior parte delle saghe, l'intervento di questi sinistri spadaccini permette di valorizzare la personalità del loro avversario, che trionfa sia per valore che per astuzia – sull'esempio di *Víga-styrr*.

Di passaggio, l'autore dell'*Eyrbyggja saga* probabilmente non ha inventato le avventure di *Halli* e *Leiknir*: queste peripezie figurano già nei primi capitoli dell'*Heiðarvíga saga* – una delle più antiche *íslendingasögur* giunte fino all'epoca moderna[25]. L'*Eyrbyggja saga* non costituisce dunque una fonte primaria. L'opera porta, malgrado tutto, una testimonianza preziosa sulla sorte riservata ai *berserkir* negli ultimi decenni precedenti l'anno Mille: ammessi al servizio di *Hákon Sigurðarson*, jarl pagano di Lade, questi personaggi si devono talvolta confrontare al di là del mare con l'ostracismo dell'oligarchia islandese.

Nessuna allusione al *berserksgangr* figura, all'infuori dell'episodio di *Halli* e *Leiknir*, in seno all'*Eyrbyggja saga*. Tuttavia, uno degli antroponimi menzionati in questo testo evoca il repertorio onomastico in uso tra i guerrieri-belve: la saga segnala in effetti, fra i primi coloni norvegesi installati in Islanda, un certo *Úlfarr kappi*[26].

---

[23] Questo motivo letterario è stato studiato in particolare da B. Blaney ("The Berserk Suitor", 1982, pp. 279-294).

[24] Sulle "leggi del duello" (*hólmgǫngulǫg*) di cui si avvalgono talvolta i *berserkir* nelle saghe islandesi, cf. in particolare il *locus classicus* che figura nell'*Egils-saga Skalla-Grímssonar*, ed. cit., p. 205.

[25] Sulle condizioni di conservazione di quest'opera, parzialmente ricostituita dopo la distruzione del manoscritto, cf. nota *supra*.

[26] *Eyrbyggja saga*, ed. cit., pp. 15 e 18.

Questi appare anche nella *Landnámabók*, che colloca le sue origini nell'*Hálogaland*[27]. Secondo questa fonte, *Úlfarr kappi* appartiene all'equipaggio del suo compatriota *Geirrǫðr*, che gli concede un terreno al suo fianco in Islanda: senza dubbio *Úlfarr* ha condotto, negli anni precedenti, l'esistenza di un guerriero legato alla persona di *Geirrǫðr*. Divenuto vecchio e sprovvisto di un erede, *Úlfarr* accetta la sfida di un avversario deciso a sottrargli il suo dominio, e soccombe nel duello che segue.

L'associazione del nome *Úlfarr* e del soprannome *kappi* richiede qualche commento. Secondo Gunter Müller, l'a.nord. *Úlfarr* deriva dal germanico **Wulfa-harjaz*, nel quale l'elemento *harjaz* designa l'esercito (a.nord. *herr*), mentre la prima parte del composto corrisponde naturalmente al nome del lupo[28]. L'appellativo *kappi* designa un "campione", cioè un guerriero di valore eccezionale. Questo termine si applica talvolta ad individui presentati in altre fonti come *berserkir*[29] (cf. i dodici compagni di Hrolf Kraki, qualificati come *berserkir* nell'Edda di Snorri[30], ma come *kappar* nella *Hrólfs saga kraka*[31]; cf. anche, nella *Storia leggendaria di sant'Olaf*, la formula utilizzata a proposito di *Gauka-Þórir* e *Afrafasti*: "*þæir varo kappar miklir* [...] *oc varo nalega bærsærkir*[32], "*Erano grandi campioni* [...] *ed erano quasi guerrieri-belve*").

---

[27] Le tradizioni dei guerrieri-belve perdureranno in questa provincia fino all'XI secolo, con i compagni di Thorir il Cane (cf. le differenti versioni della *Storia di sant'Olaf*).

[28] G. Müller, *Studien*, p. 131, nota 59; per altre ipotesi concernenti l'elemento -*arr*, cf. in particolare A. Janzén, *Personnamn*, 1947, p. 99-102 (proto-nord. -*gaiRaR*, proto-nord. -*warjaR*, etc.: tutti questi termini fanno riferimento ad un contesto marziale).

[29] Su questo punto, sembra tuttavia impossibile seguire le conclusioni troppo radicali di H. Kuhn ("Kämpen und Berserker", 1968, pp. 218-27). Il filologo tedesco pretende di assimilare totalmente la figura del guerriero-belva a quella del "campione", presentato come un personaggio ispirato dai gladiatori dell'Antichità romana. Così facendo, non tiene alcun conto degli aspetti cultuali e mitologici messi in luce da O. Höfler (*Kultische Geheimbünde*, 1934, pp. 323 seg.; "Berserkr", in *RGA*, II, 1976, pp. 298-304).

[30] *ESS*, p. 140.

[31] *FSN*, I, p. 100. Fra questi dodici compagni, *Bǫðvarr Bjarki* fa peraltro la figura di grande vendicatore di *berserkir*.

[32] *Olafs saga hins helga*, ed. A. Heinrichs et al., p. 176.

Gli antroponimi forgiati sull'elemento *-úlfr-* sono particolarmente numerosi nelle saghe islandesi. La presenza di un tale nome non è assolutamente sufficiente ad identificare un guerriero-belva. Nel caso di *Úlfarr kappi*, lo status sociale ed il soprannome del personaggio spingono a supporre un riferimento cosciente al simbolismo dei *Tierkrieger*. L'assenza del termine *berserkr*, nelle due fonti relative a questo personaggio, non diminuisce minimamente la validità di quest'ipotesi: in seno al vasto *corpus* delle saghe islandesi, i guerrieri-belve non sono sempre designati come tali (cf. in particolare Thorir il Cane ed i suoi compagni nella *Storia di sant'Olaf*). Altri indizi rivelano allora la loro vera e propria natura (comportamento, apparenza, dati onomastici, etc.).

Al contrario, l'impiego della parola *berserkr* rimanda a figure tanto eterogenee quanto convenzionali: da un punto di vista puramente letterario, il *topos* del guerriero scelto non rappresenta che uno stereotipo fra altri. Sul piano storiografico, quest'immagine si impone invece come la più probabile. Essa svolge anche un ruolo importante nelle *Konungasögur*, così come in certe *Íslendingasögur*.

Tuttavia, questo tema non è totalmente assente dalle saghe leggendarie. Nella *Hrólfs saga kraka*, il re svedese *Aðils* possiede una truppa di dodici *berserkir*, incaricati di difendere le sue terre (*váru þeir honum til landvarnar*)[33]. Anche il suo avversario, il Danese *Hrólfr Kraki*, è attorniato da dodici guerrieri-belve[34]. Gli uni come gli altri saranno alla fine dispersi: i *berserkir* di *Aðils* dall'eroe *Svipdagr*[35], quelli del re *Hrólfs* da *Bǫðvarr Bjarki*. Quest'ultimo appartiene al gruppo dei dodici "campioni" di *Hrólfs*, presentati come *berserkir* anche nell'*Edda* di Snorri Sturluson[36] – non sono tuttavia menzionati come tali nella *Hrólfs saga kraka*[37] o nei *Bjarkarí-*

---

[33] *Hrólfs saga kraka*, ed. D. Slay, 1960, p. 33.

[34] *Ibid.*, pp. 49, 73-79, 82-85 (cf. anche i *Bjarkarímur*, in *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, ed. Finnur Jónsson, SUGNL, XXXII, 1904, pp. 134-145).

[35] *Hrólfs saga kraka*, ed. cit., pp. 33-45. Nella versione data dai *Bjarkarímur*, quest'impresa è compiuta da *Hvítserkr* (cf. *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, ed. cit., pp. 147-152).

[36] Secondo A. Olrik, questo gruppo di *berserkir* non appartiene alla versione originale della storia di *Hrólfs Kraki* (cf. A. Olrik, *Danmarks Heltedigtning*, I, 1903, pp. 201-222).

[37] *Hrólfs saga kraka*, ed. cit., pp. 85-125.

mur[38]. La saga di *Hrólfs Kraki* si ricollega ad una tradizione leggendaria molto antica. Nessuno pretenderà di ricostituire, a partire da questo testo, un'immagine precisa dei *berserkir* dell'epoca vichinga.

Non disponiamo di alcuna informazione sulla data di redazione dell'opera, la cui esistenza è attestata nel XV secolo[39].

La versione che ci è pervenuta si basa verosimilmente su una materia più antica, alla quale Saxo Grammaticus e Snorri Sturluson hanno avuto accesso[40].

I nomi di alcuni personaggi figurano peraltro in forme vicine nella poesia anglo-sassone (*Beowulf* e *Widsith*)[41]. Queste fonti conservano probabilmente traccia di avvenimenti che si sono svolti in Scandinavia intorno al V o al VI secolo. Ignoriamo naturalmente il nome dato in quest'epoca ai guerrieri-belve nelle differenti regioni dell'antico Nord. Il termine *berserkr* è stato senza dubbio introdotto tardivamente nella trama del racconto. Ciononostante, la presenza di guerrieri-belve nella cerchia di sovrani svedesi o danesi dell'età di Vendel non ha nulla di improbabile. Quest'ipotesi riceve, per la Svezia, perlomeno, la conferma di una testimonianza archeologica: quella delle matrici di Torslunda[42]. Malgrado il suo

---

[38] *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, ed. cit., pp. 145, 152-163.

[39] L'opera figura fra le collezioni del monastero islandese di Möðruvellir nel 1461. I manoscritti più antichi che sussistono oggi non sono anteriori al XVII secolo.

[40] *Hrólfs* appare sotto il nome di *Rolpho* nelle *Gesta Danorum* (II, v, 6; II, vi-viii; III, iii, 1). Snorri evoca il re Hrolf negli *Skáldskaparmál* (*ESS*, pp. 139-142). Il soprannome *Kraki* figura anche nell'*Háttatal* (*ibid*., p. 251). Snorri menziona ancora questo personaggio nella sua *Ynglinga saga* (*HSS*, I, p. 55-57 e 68). Altre fonti fanno allusione alla storia di Hrolf Kraki – principalmente il *Chronicom Lethrense* e la *Skjǫldunga saga* (quest'opera non è pervenuta fino a noi nella sua forma originale; ne conosciamo tuttavia un riassunto in latino, redatto nel XVI secolo da *Arngrímur Jónsson*). Un manoscritto del XIV secolo (AM 415 4to, *Langfeðgatal*) collega anche la genealogia del re Hrolf ad Odino (cf. J.D.M. Evans, "Hrólfs saga kraka", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit*., p. 304-305).

[41] Nei due poemi, *Hrólfr* appare sotto il nome di *Hróþwulf*. Sui rapporti tra le tradizioni norrene ed anglo-sassoni, cf. in particolare O.L. Olson, *The Relation of the Hrólfs Saga Kraka and the Bjarkarimur to Beowulf. A contribution to the history of saga development in England and the Scandinavian countries*, 1916.

[42] Cf. R.L.S. Bruce-Mitford, "Fresh Observations on the Torslunda Plates",

debole grado di storicità, la *Hrólfs saga kraka* conserva il ricordo di una forma arcaica di confraternita militare, basata sul legame che unisce i *berserkir* alla funzione regale nella Scandinavia pagana[43]. Anche un dettaglio merita attenzione: alla corte del re Hrolf come presso Adils, i *berserkir* formano dei gruppi di dodici combattenti. Questa cifra compare in numerose fonti relative ai guerrieri-belve. Le saghe leggendarie forniscono numerosi esempi di questo motivo. Le occorrenze più significative sono state repertoriate da Inger Boberg[44]. In questo repertorio, il caso dei dodici figli di *Arngrimr*[45] rimane sicuramente emblematico: gli accessi di furia ai quali si abbandonano questi personaggi[46], così come il loro ultimo duello sull'isola di *Sámsey*[47], appartengono ai più celebri motivi leggendari della letteratura norrena.

Qualche gruppo di dodici *berserkir* si trova anche nelle *íslendingasögur* e nelle *konungasögur*.

Nella *Víga-Glúms saga*, il guerriero-belva *Bjǫrn járnhauss* ed

---

1968, tavola XVI, motivo IV. Le quattro matrici ritrovate sull'isola svedese di Öland, verosimilmente destinate alla fabbricazione di ornamenti di elmi, sono tradizionalmente datate al VI o al VII secolo (cf. in particolare H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung", 1968, p. 239).

[43] L'opera dà peraltro un'immagine abbastanza negativa dei *berserkir*: malgrado la brutalità e la sufficienza di cui danno prova, questi ultimi sono presto ridicolizzati quando un eroe tiene loro testa e mette fine alla loro impunità. Questo tema prende palesemente spunto dallo stereotipo letterario. Cionondimeno, le sfide lanciate dai guerrieri-belve fra i convitati, sotto il tetto della sala principesca, sembrano corrispondere a rituali marziali abbastanza antichi (questo tema appare in particolare nella *Svarfdœla saga*, cap. VII).

[44] I.M. Boberg, *Motif-Index of Early Icelandic Literature*, 1966, pp. 124-125, motivi F610.3.3 e F610.3.4.1.

[45] *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, ed. Jón Helgason, SUGNL, XLVIII, 1924, p. 4: *allir uoru þeir berserkir*.

[46] *Heiðreks saga*, ed. cit., p. 5: *En þat var siðvenja þeira, þá er þeir váru með sínum mǫnnum einum, at þá er þeir fundu, at berserksgangr kom at þeim, fóru þeir á land upp ok brutuz við skóga eða stóra steina, því at þeim hafði þat orðit, at þeir hǫfðu drepit menn sína ok hroðit skip sín* ("Era loro abitudine, quando erano con i loro uomini ed il furore dei guerrieri-belve si impadroniva di loro, sbarcare e scatenarsi contro la foresta o contro grosse pietre, giacché era capitato loro di uccidere i propri uomini o saccheggiare il proprio battello").

[47] Cf. in particolare *Heiðreks saga*, ed. cit., pp. 7 seg. e 96 seg.; *Ǫrvar-Odds saga*, ed. R.C. Boer, *ASB*, II, 1892, pp. 49 seg.

i suoi undici compagni si manifestano durante le cerimonie del *dísablót*, all'inizio dell'inverno[48]. Nella *Grettissaga* (cap. XIX), dodici guerrieri-belve vanno a perturbare le feste di *jól*[49]. Un episodio simile figura nella *Svarfdœla saga* (cap. VII)[50]. Nella *Storia di Halfdan il Nero*, Sigurd il Cervo abbatte il *berserkr* Hildebrand ed i suoi undici compagni (*Hildibrand berserk* [...] *ok þá xii saman*)[51].

Al di là del gioco delle convenzioni letterarie, il tema dei dodici *berserkir* trova il suo posto anche nella descrizione di alcuni avvenimenti storici: secondo l'*Egilssaga*, Harald Bella Chioma si circonda di dodici *berserkir* durante i combattimenti dell'Hafrsfjord (*berserkir konungs tólf váru í sǫxum*)[52]. Fra gli avversari di sant'Olaf, undici guerrieri rivestiti di pellicce di lupo sono distaccati alla testa dell'esercito, agli ordini di *Þórir hundr*, sul campo di battaglia di Stiklestad (*Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinzstakcum*)[53].

Il motivo dei dodici *bersekir* non appare solamente nelle fonti redatte in lingua norrena. Diversi gruppi di dodici combattenti intervengono anche nelle *Gesta* di Saxo Grammaticus (V, I, 3 – III, 16: i dodici figli di *Westmarus*; VII, II, 11: i dodici campioni di *Harthbenus*; VI, II, 1-10: i dodici briganti norvegesi, fra i quali Saxo nomina *Gerbiorn, Gunbiorn, Arinbiorn, Stenbiorn, Esbiorn, Thorbiorn* e *Biorn* – cf. l'a.nord. *bjǫrn*, "orso"). Ora, il comportamento di questi personaggi evoca chiaramente quello dei guerrieri-belve. Otto Höfler[54] ha scoperto una reminiscenza di queste pratiche nel folclore scandinavo[55], alemanno o bavarese[56]: i membri di alcune

[48] *Víga-Glúms saga*, ed. G. Turville-Petre, 1960, pp. 9-11. Sul sacrificio del *dísablót* (sacrificio dei Detti"), cf. in particolare J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-1957, I, pp. 455 seg, II, pp. 297 seg.

[49] *Grettissaga* (...), ed. Guðni Jónsson, *ÍF*, VII, 1936, pp. 63 seg.

[50] *Eyfirðinga sǫgur* (...), ed. Jónas Kristjánsson, *ÍF*, IX, 1956, pp. 142 seg.

[51] *HSS*, I, p. 90.

[52] *Egilssaga Skalla-Grímssonar*, ed. cit., p. 22.

[53] *Olaf saga hins helga*, ed. cit., p. 192.

[54] O. Höfler, "Berserkr", art. cit. p. 303; "Cangrande von Verona (...)", 1940, pp. 113-114, nota 60.

[55] Cf. la confraternita svedese degli *Öja-busar*, attiva nel XVIII secolo (R. Dybeck, *Runa*, I, 1865, pp. 94 seg.; *ibid.*, II, 1874, pp. 13 seg. e tavola 26; O. Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum*, 1952, I, p. 304 seg., in particolare p. 305, nota 133, a proposito del numero dei congiurati).

[56] Cf. in particolare H.G. Wackenagel, *Altes Volkstum in der Schweiz*, 1959, p.

confraternite, che sfoggiano maschere e pellicce, si sono per lungo tempo raggruppati seguendo un numero definito – per dozzine, o per sedicine nel caso degli *Öja-busar* svedesi. Quest'uso sembra dunque solidamente ancorato nell'universo mentale dei popoli di cultura germanica. Tuttavia, il tema dei dodici compagni – estremamente frequente nella letteratura norrena – non si limita assolutamente alle storie di guerrieri-belve. La cifra di dodici riveste inoltre un'importanza particolare nel dominio delle credenze religiose, come testimoniato in particolare dal mito dei dodici *díar*, evocato nell'*Ynglinga saga*. Allo stesso modo, i *berserkir* non formano sempre un gruppo di dodici combattenti: molto spesso, le fonti non ne precisano il numero. Malgrado il suo contenuto essenzialmente leggendario, la testimonianza della *Hrólfs saga kraka* sembra ciononondimeno trasmettere il riflesso di tradizioni molto antiche, associate sin dall'origine al fenomeno dei guerrieri-belve. Fra le *fornaldarsögur*, altri testi descrivono ancora i *berserkir* come combattenti d'élite al servizio di un principe. Non rientra nei limiti di questo studio stabilirne una recensione sistematica. Alcune opere, che figurano fra le parti più importanti di questo repertorio, meritano tuttavia di essere citate qui. Nella *Gautrekssaga*[57], i re di Uppsala dispongono di una truppa di dodici *berserkir*, qualificati come *málamenn*, "mercenari" (letteralmente, "uomini che ricevono una paga", cf. l'a.nord. *máli*). Secondo il *Sǫgurbrot af fornkonungum*[58], un gruppo di guerrieri-belve raggiunge l'esercito di *Haraldr Hilditǫnn* e partecipa alla battaglia dei *Brávellir* agli ordini di una "vergine con lo scudo" (a.nord. *skjaldmær*), chiamata *Heiðr*. Questo racconto leggendario si basa forse sul ricordo di avvenimenti storici dell'VIII secolo. Nella *Gǫngu-Hrólfs saga*, il re Erik di Gästrikland possiede numerosi *berserkir*, che combattono all'avanguardia dell'esercito (*Bersekir Eireks konúngs gengu fyrir fylkíngar fram*)[59]. Nella *Hrólfs saga Gautrekssonar*, anche il re *Hálfdan*, sovrano del *Garðaríki*, si circonda di dodici guerrieri-belve[60].

---

255. In Baviera, i *Perchten* appaiono tradizionalmente a dozzine (cf. V. Waschnitius, *Percht, Holda und verwandte Gestalten*, 1913, p. 58).

[57] *Die Gautrekssaga* (...), ed. Wilhelm Ranisch, Berlino, Palaestra, XI, 1900, pp. 32-33.

[58] In *Danakonunga sǫgur* (...), ed. Bjarni Guðnason, *ÍF*, XXXV, 1982, p. 62.

[59] *Gaungu-Hrólfs saga*, cap. III, in *FSN*, III, p. 243.

[60] *Saga Hrólfs Gautrekssonar*, cap. XVI, in *FSN*, III, p. 114.

Tuttavia, il *berserkr* non è sempre descritto nella letteratura islandese come il compagno di un grande personaggio: agisce anche per proprio conto, praticando diverse forme di brigantaggio. Viene allora dipinto sotto i tratti di un Vichingo, o più frequentemente sotto l'apparenza di uno spadaccino professionista.

2) Il Vichingo ed il duellante (hólmgǫngumaðr)

In maniera assai significativa, i testi applicano talvolta il qualificativo *víkingr* al termine *berserkr*. Si trova così, nella *Þorsteins saga víkingssonar*, la formula seguente: *Skati hafði verit berserkr ok hinn mesti víkingr*[61].

Allo stesso modo, *Moldi* è presentato nella *Svarfdœla saga* come un Vichingo, "per metà guerriero-belva" (*víkingr eðr hálfberserkr*)[62] – quest'ultima espressione risulta ben strana, tanto il comportamento del personaggio non lascia alcun dubbio sulla sua vera natura.

Il qualificativo *víkingr* indica la partecipazione a spedizioni marittime, che integrano probabilmente azioni di saccheggio e di pirateria. Tali imprese, per un guerriero scandinavo della fine del IX secolo, non hanno niente di infamante. Lo jarl svedese *Herrǫðr* accoglie peraltro *Moldi* ed i suoi undici compagni con onore, riservando un posto a ciascuno di essi presso il suo alto seggio: *Jarl lét autt tólf manna rúm utar frá ǫndvegi*. La paura, più che il rispetto, ispira senza dubbio questa manifestazione di cortesia. Questo dettaglio rivela tuttavia i segni di preminenza che i *berserkir* sembrano in diritto di pretendere in una dimora aristocratica.

Le spedizioni "vichinghe" sono anche evocate nell'*Egilssaga*, in rapporto con la giovinezza di un guerriero belva di grande lignaggio: il Norvegese *Kveld-Úlfr* (*er hann var á unga aldri, lá hann í víkingu ok herjaði*)[63]. Anche il suo socio, *Berðlu-Kári*, possiede la reputazione di un temibile *berserkr*[64]. Le incursioni marittime costituiscono dunque una delle attività maggiori di alcuni guerrieri-

---

[61] *Þorsteins saga víkingssonar*, cap. XVII, in *FSN*, II, p. 431.
[62] In *Eyfirðinga sǫgur* (...), ed. Jónas Kristjánsson, *ÍF*, IX, 1956, p. 142.
[63] *Egilssaga Skalla-Grímssonar*, ed. cit., p. 3.
[64] Cf. anche *HSS*, I, p. 114.

belve. Alcuni fra loro stabiliscono il loro covo sulle isole[65], sull'esempio dei dodici predoni norvegesi menzionati da Saxo Grammaticus: fra due attacchi, Biorn ed i suoi fratelli si barricano dietro le fortificazioni della loro fortezza (VI ii 2).

Altri *berserkir* infieriscono all'interno delle terre, infestando le foreste di Norvegia. Nella *Grettissaga*[66], il capo di questi *markamenn* (briganti, fuorilegge, letteralmente "uomini delle foreste", cf. l'a.nord. *mǫrk*, "foresta", "marca") non è altro che il guerriero-belva *Snækollr*[67]. Questo temibile personaggio si manifesta all'interno delle feste di *jól*, prima di essere eliminato dal valoroso *Grettir*. Il coraggioso Islandese non è alla sua prima prova: ha già vinto, nel corso di un inverno precedente, i dodici *berserkir* di *Þórir Þǫmb*, venuti dall'Halogaland[68].

Questi due episodi della *Grettissaga* illustrano l'impiego di uno stesso motivo letterario: i *berserkir* si manifestano al momento di *jól*; sfidano in duello l'avversario di cui bramano la figlia o i beni, ma sono messi in scacco dal provvidenziale intervento dell'eroe.

Questa predilezione dei *berserkir* per le feste di *jól* si basa probabilmente su dati autentici. Alcuni rituali, compiuti durante il periodo del solstizio d'inverno sotto la forma di tumultuose mascherate, sono attestati nel mondo germanico sin dall'alto Medio-Evo. Il portare maschere di animali, soprattutto nei primi giorni dell'anno, figura tra le pratiche condannate nel penitenziale di Teodoro (Inghilterra, VII secolo)[69]. Un testo bizantino del X secolo (*De ceremoniis aulae byzantinae*) descrive la danza "gotica" (*τὸ Γοτθικόν*) alla quale si abbandonano davanti all'imperatore, po-

---

[65] Secondo un'ipotesi di G. Breen (*op. cit.*, p. 112), un tale covo ha potuto esistere sulle *Brenneyjar* (al sud della Svezia, alla foce del *Götaälv*): nell'*Egilssaga*, l'arcipelago dei *Brenneyjar* è in effetti presentato come un grande covo di Vichinghi (*víkingabœli mikið*, in *Egilssaga*, ed. cit., p. 121). Ora, un certo *Bárekr Brenneyjarfaxi* è qualificato come *berserkr* nel *Brot af Þórðr sögu hreðu* (in *Kjalnesinga saga* [...], ed. Jóhannes Halldórsson, *ÍF*, XIV, 1959, p. 234).

[66] *Grettissaga*, ed. cit., p. 135.

[67] Quest'ultimo è anche qualificato come "vichingo" nella *Grettis saga*.

[68] In questa regione di Norvegia, le tradizioni dei guerrieri-belve sembrano essere esistite a lungo, a giudicare dalla presenza dei compagni di Thorir il Cane sul campo di battaglia di Stiklestad (cf. la *Storia di sant'Olaf*).

[69] Citato da J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, *op. cit.*, I, p. 495.

co dopo Natale, due gruppi di uomini d'armi, mascherati e ricoperti di pelliccia[70].

Più vicino a noi, il folclore germanico ha conservato a lungo, al Nord come al Sud[71], la trance degli schiamazzi scatenati nel mezzo dell'inverno da alcune "società di giovani"[72].

Nella religione scandinava antica, il periodo di *jól* presenta legami stretti anche con il culto di Odino[73]. Ora, Snorri Sturluson ha sottolineato precisamente le affinità della mitologia odinica con il *berserksgangr* (cf. *supra*, cap. VI).

Le esigenze formulate dai guerrieri-belve in questo momento dell'anno corrispondono senza dubbio, nelle saghe islandesi, alla reminiscenza di riti molto antichi.

Nella *Svarfsdœla saga*, *Moldi* sfida lo jarl *Herrǫðr*, di cui pretende di sposare la figlia, pur manifestando al contempo il suo rispetto per il carattere sacro di *jól*: provocato dal Norvegese *Þorsteinn*, il *berserkr* accetta di affrontare il suo avversario tre notti

---

[70] Costantino VII Porfirogeneto, *De Ceremoniis Aulae Byzantinae. Le livre des cérémonies*, ed. e trad. di A. Vogt, 1939, p. 181 seg. È possibile che questa danza conservi il ricordo di antiche tradizioni gotiche, incorporate nel cerimoniale bizantino. Tuttavia, i personaggi descritti non possono essere identificati come veri e propri Goti, tenuto conto dell'epoca in cui fu redatto questo testo. Senza dubbio si tratta di mercenari scandinavi (questi ultimi apparvero a Bisanzio nel corso del IX secolo, ben prima della creazione della guardia variaga alla fine del secolo seguente). Secondo l'autore del *De ceremoniis*, i ballerini colpiscono i loro scudi scandendo "*Τούλ, τούλ*"! Diversi esegeti considerano questa onomatopea come la deformazione del norreno *jól*. Su queste questioni, cf. in particolare C. Kraus, "Das Gotische Weihnachtsspiel", 1895; N. Sjöberg, "En germansk julfest i Konstantinopel på 900 talet", 1907; R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbünde, p. 209-210; J. de Vries, *op. cit.*, I, pp. 452-453; T. Gunnel, *The Origins of Drama in Scandinavia*, Cambridge, 1995, pp. 66-76.

[71] Cf. R. Wolfram, "Die Julumritte im germanischen Süden und Norden", 1937, e Ch.N.F. Eike, "Oskoreia ok ekstaseriter", 1980. Diversi autori hanno collegato questi dati folcloristici alla mitologia germanica antica; si può consultare in particolare J. de Vries, *op. cit.*, I, pp. 496 seg. (§ 335, *die Julumzüge*); L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen*, 1927, pp. 58 seg.; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde*, *op. cit.*, pp. 16 seg. ("*Zeitliche Gebundenheit des Dämonentreibens*").

[72] Riprendiamo questa espressione da G. Dumezil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 85 seg.

[73] *Jólnir* è uno dei nomi di Odino, cf. H. Falk, *Odensheite*, 1925, p. 20-21.

dopo *jól*, ma rifiuta di battersi prima di questa data per non offendere gli dèi (*ekki vil ek spilla goðahelginni*: "non voglio rompere il sacro [o "la pace sacra"] degli dèi"[74]).

Nella *Grettissaga*, i *berserkir* non mostrano al contrario alcuno scrupolo ad incrociare il ferro durante le feste di *jól*. Senza dubbio sono sorpresi di dover venire alle mani: la paura che ispirano elimina di solito ogni velleità di resistenza. Il motivo letterario del duello, destinato a mettere in lustro l'eroismo di *Grettir*, occupa qui un posto centrale nello sviluppo del racconto.

Gli avvenimenti raccontati nella *Grettissaga* si collocano all'inizio dell'XI secolo. Questa fonte prende in considerazione una doppia decisione del jarl *Eiríkr Hákonarson*, che proibisce il duello e bandisce i guerrieri-belve (cf. *supra*, cap. III)[75]. In questo testo, i *berserkir* sono assimilati a briganti (*úthlaupsmenn*) e predoni (*ránsmenn*), abituati a provocare in duello gli "uomini di qualità" (*gǫfgir menn*) per appropriarsi della loro fortuna o della loro donna.

Intorno all'anno Mille, la sorte dei guerrieri-belve sembra dunque poco invidiabile: è fuori questione l'accoglienza riservata un tempo nelle dimore reali, al tempo di Harald Bella Chioma. Questo declino è imputabile alla cristianizzazione progressiva delle élite norvegesi? Snorri Sturluson menziona in effetti la conversione del jarl *Eiríkr* e di suo fratello *Sveinn*[76]. Lo storico islandese precisa tuttavia che questi sovrani "*lasciarono ciascuno libero di agire a proprio piacere in materia di cristianesimo, e* (...) *mantennero fedelmente le antiche leggi e tutti i costumi del paese*"[77].

Eiríkr non poteva tuttavia ammettere, malgrado la tolleranza di cui dà prova, la presenza di guerrieri-belve al suo fianco: questi personaggi, notoriamente legati ai culti pagani, non trovavano più il loro posto nella cerchia stretta di un principe cristiano.

In Norvegia come in Danimarca, la confraternita militare conosce a partire dall'XI secolo un'evoluzione importante: le strutture ar-

---

74 In *Eyfirðinga sǫgur* (...), ed. cit., cap. VII.

75 *Grettissaga*, ed. cit., p. 61. Secondo la *Gunnlaugs saga ormstungu*, il duello sembra essere stato oggetto di una misura simile in Islanda qualche anno prima, senza che i *berserkir* fossero evocati a questo proposito (in *Borgfirðinga sǫgur* [...], ed. Sigurður Nordal e Guðni Jónsson, *ÍF*, III, 1938, p. 95).

76 *HSS*, I, p. 459.

77 Trad. di F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 352.

caiche lasciano progressivamente posto a vere e proprie guardie reali – evoluzione alla quale le influenze anglo-sassoni non sembrano estranee[78]. Nel corso di questo periodo di transizione, i riferimenti mitologici rimasero senza dubbio presenti nella cultura aristocratica – come testimoniato dalla permanenza di alcuni temi nella poesia norrena. Ma le pratiche dei *berserkir*, totalmente inconciliabili con i costumi cristiani, non sono più ammesse.

L'esame del contesto storico illumina così la giustapposizione, in seno a medesime opere letterarie, di immagini fortemente contrastanti: nella *Vatnsdœla saga* o nella *Grettissaga*, i guerrieri-belve sono dipinti sia come combattenti scelti (nel quadro della battaglia dell'Hafrsfjord)[79], sia come temibili predoni[80].

Nei fatti, questi due ruoli non sono sempre stati inconciliabili. Sono perfino coesistiti a lungo: la pirateria costituisce sicuramente, sin dall'Antichità, un *modus operandi* assai diffuso tra i Germani settentrionali. Tuttavia, la conversione dei sovrani norvegesi è venuta a privare i guerrieri-belve di ogni legittimità, relegandoli così nelle sfere marginali della società.

Un indizio supplementare conferma quest'ipotesi. Si tratta delle origini attribuite ad alcuni *berserkir* nelle saghe islandesi: diversi fra loro provengono da contrade rimaste a lungo pagane, come la Svezia o l'Halogaland (regione settentrionale della Norvegia, vicina al Finmark).

Con la notevole eccezione di Thorir il Cane, evocato nella *Storia di sant'Olaf*, i guerrieri-belve non compaiono più, dopo l'anno Mille, nella cerchia di personaggi eminenti. Alcune bande sussistono in maniera isolata, agli ordini di piccoli capi locali (*Snækollr* nella *Grettis saga*). Le loro incursioni, spesso sprovviste di eroismo, sono oramai legate al semplice brigantaggio.

---

[78] Cf. in particolare l'articolo di Hans Kuhn: "Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft", 1956. Le conclusioni di questo lavoro fondamentale, che soffre talvolta di un approccio ipercritico, meritano tuttavia di essere sfumate. La *Gefolgschaft* non ha senza dubbio conosciuto, tra il *comitatus* della Germania antica e la *hirð* medievale, il lungo eclissamento supposto dall'autore. Si può far riferimento in particolare alla sintesi più equilibrata di J. Lindow, *Comitatus, Individual and Honor*, 1976.

[79] *Vatnsdœla saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson, *ÍF*, VIII, 1939, pp. 24-25; *Grettis saga*, ed. cit., p. 5.

[80] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 124-125; *Grettis saga*, ed. cit., pp. 61 e 135.

In Islanda, questi personaggi non sono mai stati tollerati (cf. *Halli* e *Leiknir* nell'*Eyrbyggja saga*). Questa situazione spiega il ruolo negativo attribuito al *berserkr* in un gran numero di saghe: l'immagine più rappresentativa rimane quella dello spadaccino professionista. In questo ruolo, i guerrieri-belve citano le "leggi del duello" (*hólmgǫngulǫg*)[81] per soddisfare le loro esigenze.

In caso di vittoria, ottengono il patrimonio del loro avversario, o la mano della donna sulla quale hanno messo gli occhi[82].

L'*Egilssaga* offre una descrizione classica di queste "leggi" (cap. LXIV)[83], invocate da *Ljótr hinn bleiki* per sposare una ragazza di nobile estrazione.

I qualificativi utilizzati a proposito dell'importuno definiscono chiaramente lo status del personaggio: "è un guerriero-belva e un duellante" (*Hann er berserkr ok hólmgǫngumaðr*)[84]. I suoi metodi gli hanno permesso di accumulare un vasto patrimonio:

> *Hann hafði (...) aflat sér fjár á hólmgǫngum. Hann hafði fellt marga góða bændr ok skorat áðr á þá til hólmgǫngu ok til jarða þeira ok óðala, var þá orðinn stórauðigr bæði at lǫndum ok lausum aurum.*[85]
>
> *Aveva (...) acquisito una fortuna attraverso i duelli. Aveva abbattuto numerosi rispettabili proprietari e li aveva prima sfidati in duello per le loro terre ed il loro patrimonio; era così divenuto assai ricco, sia in terre che in beni mobili.*

Procedimenti simili sono evocati a più riprese nelle saghe islandesi. La posta in gioco del duello è per lo più una donna. In questa occasione, il *berserkr* sfida dei vecchi (il contadino *Einar* nel-

---

[81] Il duello sembra aver talvolta costituito, nell'antico Nord, un mezzo legale per far prevalere il proprio diritto: di fronte all'assemblea del *Gulaþing*, *Egill Skallagrímsson* ricorre a questo procedimento per ottenere da *Atli* la restituzione del proprio patrimonio (cf. *Egilssaga*, ed. cit., p. 208). Nel corso del duello che segue, *Egill* si comporta peraltro con una ferocia degna dei *berserkir*: poiché la sua spada non morde la spalla del suo avversario, egli si getta su di lui e gli stacca la gola con un morso (*ibid*., pp. 209-210).

[82] È senza dubbio in riferimento a questa pratica che appare in Arngrímur Jónsson l'espressione "Berserche rætt" (*Arngrimi Jonae Opera Latine Conscripta*, ed. Jakob Benediktsson, I, p. 459 e IV, p. 258.

[83] *Egils saga*, ed. cit., p. 205.

[84] *Ibid*., p. 201.

[85] *Ibid*., p. 206.

la *Grettissaga*) o dei ragazzi giovanissimi (il barone *Friðgeirr* nell'*Egilssaga*), ai quali si sostituisce allora l'eroe della saga. Il combattimento si conclude in genere con la morte del guerriero-belva, il cui vincitore è talvolta dotato di un'arma prodigiosa (*Þorsteinn* nella *Svarfdæla saga*; *Egill* e la spada *Dragvandill*, etc.).

Benjamin Blaney ha analizzato diverse occorrenze di questo motivo letterario, presentate nel suo studio con il nome "*berserk suitor*"[86].

Le *íslendingasögur*, come le *fornaldarsögur*, contengono un numero considerevole di episodi costruiti su questo modello (cf. in particolare *Egilssaga*[87], *Droplaugarsona saga*[88], *Flóamanna saga*[89], *Grettissaga*[90], *Gísla Saga Súrssonar*[91], *Gríms saga loðinkinna*[92], *Hervarar saga*[93], *Hrólfs saga Gautrekssonar*[94], *Svarfdæla saga*[95], *Víga-Glúms saga*[96]). Avventure analoghe figurano anche nelle *riddarasögur*[97]. Heinz Dehmer[98] e Gerd Sieg[99], i cui lavori sono com-

---

86 B. Blaney, art. cit., 1982.

87 *Egilssaga*, ed. cit., pp. 201-206.

88 In *Ausfirðinga sǫgur* (...), ed. Jón Jóhannesson, *ÍF*, XI, 1950, pp. 178-179.

89 In *Harðar saga* (...), ed. Þórhallur Vilmundarson e Bjarni Vilhjálmsson, *ÍF*, XIII, 1991, pp. 259-261.

90 *Grettissaga*, ed. cit., pp. 135-137.

91 In *Vestfirðinga sǫgur* (...), ed. Björn K. Þórólfsson e Guðni Jónsson, *ÍF*, VI, 1943, pp. 4-6 e 5-11.

92 In *FSN*, II, pp. 153-155.

93 *Heiðreks saga. Hervarar saga okHeiðreks konungs*, ed. cit., pp. 5-14 e 94-101.

94 In *Zwei Fornaldarsögur* (...), ed. F. Detter, 1891, pp. 56-58.

95 In *Eyfirðinga sǫgur* (...), ed. cit., pp. 142-148.

96 *Víga-Glúms saga*, ed. G. Turville-Petre, 1960, pp. 6-7.

97 Cf. in particolare i riferimenti citati in I.M. Boberg, *op. cit.*, p. 125 (motivo F610.3.4.2.1: *Berserkr killed in combat about maiden*). Cf. anche M. Schlauch, *Romance in Iceland*, 1934, pp. 104-106.

98 H. Dehmer, *Primitives Erzählungsgut in den Íslendiga-Sögur*, 1927, pp. 86-91. Dehmer tenta di ricostituire la *Vollform* di questo motivo letterario (p. 86), che riconosce come si presenti raramente nella sua forma completa. Per un approccio metodologico più sfumato, cf. le osservazioni di H. Reuschel, *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga*, 1933, p. 101.

99 G. Sieg, "Die Zweikämpfe der Isländersagas", 1966. Sulla questione del duello si possono consultare anche M. Ciklamini, "The Literary Mold of the *hólmgǫngumaðr*", 1965; K. Grimstad, "The Comic Role of the Viking in the Family Sagas", in E. Scherabon Firchow et al. (ed.), *Studies for Einar Haugen*, 1972, pp. 243-252.

mentati nell'articolo di Benjamin Blaney, hanno tentato di ricostituire la struttura ideale di questo tipo di racconto. La concatenazione dei fatti, come pure alcuni elementi descrittivi, sono riprodotti in maniera meccanica nelle varie opere: il *berserkr* formula le proprie esigenze, assortite con una minaccia di duello; un avversario valoroso, indifferente alle dimostrazioni del guerriero-belva, sposa la causa delle vittime ed accetta la sfida; il combattimento si conclude con la sconfitta del *berserkr*; malgrado la sua reputazione di invulnerabilità, questi soccombe, con una gamba tagliata.

Al di là delle convenzioni letterarie, non è escluso che questo schema narrativo conservi il ricordo di costumi antichi: il rapimento delle donne costituisce uno dei modi di saccheggio ai quali i Vichinghi si sono regolarmente dedicati.

Il celibato praticato all'interno di alcune "società guerriere" incoraggia naturalmente questo tipo di eccessi. Bisogna pensare, nella Germania antica, agli usi descritti da Tacito: i più coraggiosi fra i *Chatti* votano la loro esistenza alla guerra; rimangono liberi da ogni attaccamento domestico (*nulli domus aut ager aut aliqua cura*), si mostrano prodighi del bene altrui (*prodigi alieni*) e sussistono grazie alle risorse dei loro ospiti (*Germania*, XXXI). Questi combattenti senza dubbio si accordano il diritto di appagare i loro capricci, senza farsi grandi scrupoli.

Qualche secolo più tardi, i celebri *Jómsvíkingar* adottano un modo di vita che esclude ogni presenza femminile. Le loro leggi specificano espressamente: *engi maðr skyldi konu hafa innan í borgina* ("*nessun uomo può avere donna all'interno del forte*")[100]. Secondo ogni verosimiglianza, questa norma disciplinare non si estende fino all'esigenza di una completa castità. Le spedizioni e le incursioni forniscono probabilmente l'occasione per sfuggire alle costrizioni di questa regola.

Allo stesso modo, i guerrieri-belve di nobile lignaggio aspettano diversi anni prima di fondare un focolare e di stabilirsi nelle loro terre; conducono dapprima l'esistenza avventurosa dei Vichin-

---

[100] *The saga of the Jomsvikings*, ed. e traduzione inglese di N.F. Blake, 1962, p. 18. Si tratta qui del testo che figura nel *Codex Holmianus* 7 4to. Altri manoscritti danno lezioni vicine, come AM 291 4to: *Allz engi maþr scyllde þar kono hafa jNan borgar* (in *Jómsvíkinga saga efter Arnamagnæanska handskriften No. 291, 4to*, ed. diplom. di Carl af Petersens, SUGNL, VII, 1882, p. 64).

ghi: è in particolare il caso di Kveld-Ulfr e del suo socio Berdla-Kari, nella Norvegia del IX secolo (*Egilssaga*, cap. I).

Il celibato risponde dunque alle abitudini dei *berserkir* – almeno durante la prima fase della loro carriera. Questa situazione può prolungarsi in maniera definitiva, quando la modestia della loro condizione o costumi troppo severi interdicono loro di scegliere un partito onorevole (*Halli* e *Leiknir* nell'*Eyrbyggja saga*).

In altri casi, il ratto costituisce forse per questi feroci guerrieri il mezzo più glorioso di raggiungere i propri scopi. Le fonti attestano il ricorso a questo metodo: nella *Heimskringla*, Snorri Sturluson riferisce la spedizione intrapresa da *Hárekr gandr*[101] contro il guerriero-belva *Haki haðaberserkr* (Haki, *berserkr* dell'Hadeland), rapitore della figlia del re *Sigurðr hjǫrtr* (Sigurd il Cervo)[102].

In Danimarca, Saxo Grammaticus evoca gli sregolati eccessi dei *contubernales* del re Frotho (*Gesta Danorum*, V, I, 1). Questi personaggi vengono presentati altrove come veri e propri guerrieri-belve (furore, ululati di lupi, etc.)[103]. Il loro comportamento indecente ricorda, sotto tratti forzati, l'arroganza con la quale il "*berserk suitor*" esprime le sue esigenze matrimoniali.

Questi *contubernales* si danno anche a stupefacenti vessazioni sugli ospiti del loro padrone: procedono ad un simulacro di impiccagione[104], li fanno cadere facendo scivolare delle pelli sotto i

---

[101] Sulle diverse interpretazioni possibili del soprannome *gandr*, cf. F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 431-432. L'autore accetta la seguente traduzione: Harek "il Lupo".

[102] *Saga Hálfdanar svarta*, in *HSS*, I, pp. 91-92. Su quest'episodio, si consulti anche Ólafía Einarsdóttir, "Sigurd Hjort og hans to børn i islandske kilder. En sagnhistorisk undersøgelse", 1990, pp. 272 seg. Secondo l'autore, la morte del *berserkr* Haki presenta un carattere "odinico": questi mette fine ai suoi giorni lasciandosi cadere sulla punta della propria spada.

[103] Cf. in particolare V, III, 9: *ululantium more luporum horrisonas dedere voces.*

[104] L. Weiser (*op. cit.*, p. 79) ha sottolineato il carattere "odinico" di questa vessazione. La mitologia nordica spiega che Odino si è inflitto da solo il supplizio della corda (cf. in particolare *Hávamál*, str. 138, in *Edda – Codex Regius*, p. 40). Peraltro, Odino porta diversi nomi che evocano il suo status di "dio degli impiccati" (*Hangaguð, Hangatýr*, cf. H. Falk, *Odensheite*, *op. cit.*, p. 15). Snorri Sturluson menziona anche l'appellativo "signore degli impiccati" (*hanga-dróttinn*; *HSS*, p. 18). Per altri riferimenti, cf. in particolare K. von Amira, *Die germanischen Todesstrafen*, 1922, pp. 201-204. In relazione con

loro piedi, li flagellano, infliggono loro bruciature[105], li colpiscono con ossa[106], li obbligano a bere fino a che non scoppiano[107].

Senza raggiungere tali eccessi, i *berserkir* si prendono sbalorditive libertà con i commensali riuniti durante i banchetti di *jól*[108].

I testi evocano a questo proposito un rituale immutabile: dapprima un guerriero-belva si presenta davanti al padrone dei luoghi, richiede la sua autorizzazione poi avanza davanti ad ogni commensale, invitandolo con qualche parola a misurarsi con lui: *telst þú jafnsnjallr mér?* (*"Ti dici mio pari?"*)[109]. Tutti naturalmente si inchinano, tranne l'eroe, la cui reazione porta, per i bisogni della saga, all'umiliazione del provocatore[110]. In qualche caso tuttavia, l'arbitrio dell'autorità regale pone fine al confronto[111].

---

quest'insieme di miti, G. Dumézil ha studiato in particolare la morte del re *Hadingus* descritta nelle *Gesta Danorum* (G. Dumézil, "Le noyé et le pendu", in Id., *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, 2000, pp. 91-120).

[105] Sulla prova del fuoco in relazione con il *berserksgangr*, cf. *infra*.

[106] *Gesta*, V, III, 9: *Advenes ossibus converberabant*. Una scena simile si svolge durante le nozze della sorella di *Rolpho* (II, 6, 9): i *pugiles* (questo termine designa i *berserkir* del re Hrolf) colpiscono *Hialto* con delle ossa. L'incidente termina con l'intervento di *Biarco*. Quest'episodio figura anche nella *Hrólfs saga kraka*. Fra le fonti storiografiche, questa pratica è attestata anche da Sven Aggesson nella sua *Brevis historia rerum Daciae*, redatta alla fine del XII secolo. La cronaca anglo-sassone riferisce anche di come il 19 aprile 1012 i Danesi "lapidarono" *Aelfheah*, arcivescovo di Canterbury, con ossa e crani di animali (*Two of the Saxon Chronicles* [...], ed. Ch. Plummer, 1892, I, p. 142).

[107] L. Weiser (*op. cit.*, p. 80) prende spunto da strane somiglianze tra la descrizione di Saxo e le tradizioni della filiale tedesca della Hansa di Bergen (cf. il racconto di L. v. Holberg: *Beschreibung der Handelsstadt Bergen in Norwegen*, 1753): il novizio deve subire una serie di prove, fra cui ritroviamo l'impiccagione simbolica, l'esposizione al fumo e la flagellazione. Riprendendo un'ipotesi di K. v. Amira (*op. cit.*), L. Weiser postula la trasformazione dei vecchi rituali iniziatici in sanzioni penali. L'autrice si riferisce anche agli usi di certe corporazioni.

[108] Nella *Víga-Glúms saga* (ed. cit., p. 9), una scena di questo tipo si svolge in occasione del *dísablót*.

[109] *Svarfdœla saga*, in *Eyfirðinga sǫgur*, ed. Jónas Kristjánsson, *ÍF*, IX, 1956, cap. VII.

[110] Così *Víga-Glúmr* espelle *Bjǫrn járnhauss* fuori della sala di suo nonno *Vigfúss* (*Víga-Glúms saga*, ed. cit., pp. 9-11).

[111] È il caso, a due riprese, alla corte del re Hrolf: una prima volta con *Svipdagr*, una seconda con *Bǫðvarr bjarki* (*Hrólfs saga kraka*, in *FSN*, I, pp. 45 e 74).

Al di là delle immagini convenzionali, il motivo della "sfida nella sala"[112] traduce probabilmente la reminiscenza di pratiche reali. Senza dubbio si tratta di una forma di parata guerriera[113] – versione marziale di quei certami oratori tanto apprezzati nell'antico Nord (cf. la tradizione del *mannjafnaðr*, "*Männervergleich*").

Diversi autori hanno anche interpretato queste sfide come la sopravvivenza di riti iniziatici – teoria formulata nel 1927 da Lily Weiser[114], poi ripresa da Mary Danielli[115], Margaret Arent[116] e più recentemente Benjamin Blaney[117]. Secondo la testimonianza delle saghe, i *berserkir* sembrano assumere in effetti una funzione particolare fra i commensali raccolti in occasione di certe cerimonie cultuali (collocate per lo più durante il periodo invernale): i guerrieri-belve si assegnano per compito di mettere alla prova un nuovo venuto; gli permettono così di rivelare il proprio valore, poi di prendere posto nella sala al rango che gli spetta (come *Víga-Glúmr*, il cui comportamento suscita alla fine la stima di un nonno sprezzante[118]). Il rituale si esercita in principio a spese dei guerrieri-belve, di frequente espulsi o messi a morte – cosa che costituisce forse una deformazione propria dei temi letterari del "*berserk suitor*". Questi riti di integrazione (o di agguerrimento dei più giovani) possono assumere forme diverse. L'esposizoine al fuoco costituisce una di esse: i dodici campioni di *Hrólfr kraki* (presentati come *berserkir* nell'*Edda* di Snorri) si confrontano con questa situazione nel palazzo di *Aðils*[119]. Tradizionalmente, i guerrieri-belve sono considerati

---

[112] Associato talvolta allo stereotipo del "*berserk suitor*" (cf. il personaggio di *Moldi* nella *Svarfdœla saga*).

[113] Cf. in particolare, a proposito di *Anganterus* e dei suoi otto fratelli, l'osservazione di Saxo in *Gesta*, VI, VII, 5: *more scaenico decursantes in pugnam se mutua adhortatione firmabant*. L'autore assimila dunque il comportamento di questi personaggi ad una sorta di gioco scenico. Nel corso dello stesso episodio, i guerrieri-belve si preparano anche a sfidare il loro avversario ululando "*come dei cani furiosi*" (*saevientium canum exemplo*).

[114] L. Weiser, *op. cit.*, pp. 43 seg.

[115] M. Danielli, "Initiation Ceremonial from Old Norse Literature", 1945.

[116] A.M. Arent, "The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga", 1969, pp. 133 seg. (*Initiation rites for the Warrior*).

[117] B. Blaney, *The* Berserkr, *His Origin and Development in Old Norse Literature*, 1972, pp. 90 seg.

[118] *Víga-Glúms saga*, ed. cit., cap. VI, p. 11.

[119] *Hrólfs saga kraka*, in *FSN*, I, pp. 84-86.

insensibili al morso delle fiamme, sotto l'effetto del furore estatico che li anima[120]. Inoltre, questo tipo di prova presenta innegabili affinità con la mitologia odinica – come testimoniato dalla selezione subita dai guerrieri del re Hrolf sotto l'egida di *Óðinn*, dissimulato sotto i tratti del fattore *Hrani*[121]. Un altro episiodio della *Hrólfssaga kraka* dà l'esempio di un percorso iniziatico completo: si tratta dei progressi realizzati sotto la protezione di *Bǫðvarr bjarki* da parte del giovane *Hǫttr*, chiamato a diventare l'eroe *Hialti*[122]. Snorri Sturluson conta *Bǫðvarr* fra il numero dei *berserkir* del re Hrolf. Nella *Vǫlsunga saga*, le avventure del giovane *Sinfjǫtli* – metamorfizzato in lupo al fianco di suo padre *Sigmundr*[123] – sono state reinterpretate da Otto Höfler come il racconto di una iniziazione guerriera di tipo odinico (*Die Vǫlsungen als Weihekrieger*, in *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934, pp. 188-218). Questo passaggio della saga presenta legami evidenti con i miti e le credenze associati ai guerrieri-belve, ma non contiene alcuna allusione esplicita al *berserksgangr*.

In assenza di prove formali, gli indizi forniti dalle *fornaldarsögur* non permettono assolutamente di superare lo stadio delle ipotesi. Alcuni elementi della tradizione letteraria autorizzano a supporre l'esistenza di riti "iniziatici", mentre il silenzio delle fonti storiografiche rimane completo su questo punto[124].

---

[120] Secondo Snorri Sturluson, il fuoco ed il ferro non hanno alcun effetto sugli uomini in preda al *berserksgangr*: *hvártki eldr né járn orti á þá* (*HSS*, I, p. 18). Questo tema appare di frequente nelle saghe.

[121] *Hrólfs saga kraka*, in *FSN*, I, pp. 77-79. Secondo la seconda strofa dei *Grímnismál*, lo stesso dio è rimasto sospeso fra fuochi, per otto notti, senza nutrimento (*Edda – Codex Regius*, p. 57).

[122] *Hrólfs saga kraka*, in *FSN*, I, pp. 69-76. Per un'analisi completa di questo racconto, posto in parallelo con la versione di Saxo Grammaticus, cf. G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*, 1985, pp. 222 seg.

[123] *Vǫlsunga saga*, in *FSN*, I, pp. 130-132.

[124] Diverse testimonianze permettono tuttavia di supporre l'esistenza di riti di iniziazione marziale nel mondo germanico antico: secondo Tacito (*Germania*, XXXI), i guerrieri *Chatti* si lasciano crescere i capelli fino a che non abbattono un nemico; tra i *Taifali*, i giovani devono – secondo Ammiano Marcellino (Ammianus Marcellinus, ed. J.C. Rolfe, 1961, III, XXXI, 5, pp. 444 seg.) – uccidere un orso o un cinghiale per liberarsi della tutela infamante dei loro fratelli maggiori; stando alla testimonianza di Procopio (Procopius, *History of the Wars*, ed. H.B. Dewing, 1961, I, ii, 25, p. 487), i giovani combattenti eruli non ricevono uno scudo se non dopo aver provato il loro valore.

In materia, una sola certezza si impone: i guerrieri-belve intrattengono relazioni strette con i culti pagani. Una delle strofe improvvisate dallo scaldo *Egill*, poco prima del duello che lo oppone a *Ljótr hinn bleiki*, contiene una formula rivelatrice: il poeta si appresta in effetti a venire alle mani "con quello che [...] sacrifica agli dèi" (*við þanns* [...] *blótar bǫnd*)[125].

Nei racconti relativi all'evangelizzazione del Nord, il guerriero-belva figura abbastanza logicamente fra gli avversari naturali del missionario cristiano. Quest'ultimo ottiene talvolta la conversione delle popolazioni riducendo i *berserkir* in sua mercè.

Nella *Vatnsdœla saga*[126], i due guerrieri-belve chiamati *Haukr* sono messi in scacco dal vescovo sassone *Friðrekr*, evangelizzatore del nord dell'Islanda (verso il 980): in occasione di un banchetto, l'uomo di Dio benedice i fuochi accesi nella sala comune; i *berserkir* avanzano attraverso dei focolari, persuasi di rimanere invulnerabili; il gesto di consacrazione compiuto da *Friðrekr* li espone tuttavia al morso delle fiamme; sono in seguito messi a morte dai commensali armati di randelli. L'episodio è riferito anche dalla *Kristni saga*[127] e dal *Þorvalds Þáttr víðfǫrla*[128]. Un'impresa simile è attribuita al prete *Þangbrandr*, vincitore del guerriero-belva *Ótryggr* ("*Infedele*") nella *Njáls saga*[129]. Malgrado il carattere palesemente stereotipato di questi racconti edificanti, l'esistenza di un legame stretto tra i *berserkir* ed il paganesimo non può essere messa in dubbio. Di passaggio, l'agiografia norrena attribuisce ad alcuni guerrieri-belve una conversione rapida: secondo la *Storia di sant'Olaf*, *Afrafasti* e *Gauka-Þórir* adottano la vera fede prima di raggiungere l'esercito reale sul campo di battaglia di Stiklestad[130];

---

125 *Egils saga*, ed. cit., p. 203.

126 *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 124-125.

127 In *Biskupa sögur*, I, ed. Sigurgeir Steingrímsson et al., *ÍF*, XV, 2, 2003, p. 9.

128 In *ibid*., pp. 69 seg. e 93-94.

129 *Brennu-Njáls saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson, *ÍF*, XII, 1954, pp. 267-268. A proposito di *Ótryggr*, cf. anche la *Kristni saga* (in *Biskupa sögur*, ed. cit., p. 25) ed il *Kristniboð Þangbrands* (*ibid*., p. 139).

130 Nella versione "leggendaria" della saga, questi due *kappar* ("*campioni*") sono presentati come *nalega bærsærkir* ("*quasi berserkir*", cf. *Olafs saga hins helga*, ed. cit., pp. 176 e 182). Nella versione della *Heimskringla*, *Gauka-Þórir* e *Afrafasti* sono invece descritti come i "*peggiori banditi di strada*" (*þeir váru stíga-menn inir mestu*, *HSS*, II, p. 448). Snorri Sturluson insiste tuttavia

nella sera della mischia, *Þórir hundr* è toccato a sua volta dalla grazia, e proclama la santità del sovrano che ha appena abbattuto[131].

Anche la letteratura di ispirazione cortese illustra il tema del *berserkr* "pagano", ma lo amplifica in proporzioni sbalorditive: i guerrieri-belve acquisiscono allora tratti esotici, perfino mostruosi.

3) Figure "esotiche" e creature malefiche

Nelle *riddarasögur*, l'appellativo *berserkr* si applica alle figure più disparate. In particolare, è utilizzato a proposito dei maomettani[132] o di uomini "neri" (*blámenn*, sing. *blámaðr*)[133], venuti da contrade come il *Bláland* (*Etiopia*)[134] o il *Serkland* (Africa del nord musulmana)[135]. Le numerose occorrenze della formula allitterante *blámenn ok berserkir*[136] rivelano il carattere assolutamente stereotipato di questi personaggi. Nell'immaginario medievale,

---

sulla taglia, sulla forza e sull'ardore combattivo dei due personaggi. Prima di convertirsi, *Gauka-Þórir* e *Afrafasti* sembrano aver già testimoniato una certa tiepidezza nei confronti dei culti pagani. Le fonti convergono su questo punto: la *Storia "leggendaria"* precisa che essi "*non sacrificavano* [*agli dèi*]" (*Blotaðu ækci*, in *Olafs saga hins helga*, ed. cit., p. 176), e Snorri attribuisce loro anche una certa indifferenza religiosa (*HSS*, II, p. 448-449).

131 Cf. in particolare *HSS*, II, p. 496. Secondo la *Storia "leggendaria"*, Thorir avrebbe in seguito reso l'anima durante un pellegrinaggio a Gerusalemme (*Olfafs saga hins helga*, ed. cit., p. 196).

132 Cf. in particolare i personaggi *Bæringr Jal* (*Mírmans saga*, in *Riddarasögur*, ed. E. Kölbing, 1872, pp. 160-166), *Kaldanus* (*Ectors saga*, in *Late Medieval Icelandic Romances*, I, ed. A. Loth, 1962, pp. 100-101) o *Lucanus* (*Blómstrvallasaga*, ed. Th. Möbius, 1895, pp. 20-23). Nella letteratura agiografica, si può notare la presenza di *Ermogenes*, stregone israelita e persecutore di cristiani: questo personaggio è considerato fra i suoi come il "*guerriero-belva più* [*accanito*] *a combattere contro i cristiani*" "[...] *mestam berserk at beriaz i motikristninni*, cf. *Tveggja postola saga Jóns ok Jacobs*, in *Postola sögur*, ed. C.R. Unger, 1874, p. 578; citato da G. Breen, *op. cit.*, p. 134).

133 Cf. in particolare *Blómstrvallasaga*, ed. cit., p. 23; *Ectors saga*, ed. cit., p. 130; *Hjálmþés saga ok Qlvis*, in *FSN*, III, pp. 457-458 e 466-467. Per altre occorrenze, cf. I.M. Boberg, *op. cit.*, p. 124, motivo F610.3.2 (*Black berserk*), e G. Breen, *op. cit.*, p. 135.

134 Cf. in particolare *Ectors saga*, ed. cit., p. 103.

135 Cf. in particolare *Hjálmþés saga ok Qlvis*, in *FSN*, III, p. 457. Sulla localizzazione approssimativa del *Serkland*, cf. in particolare i commenti di F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 368, n. 7.

136 Cf. in particolare *Hjálmþés saga ok Qlvis*, ed. cit., p. 458.

il colore nero assume di frequente una connotazione negativa, associata ad ogni sorta di creature malfattrici: giganti, demoni, stregoni, saraceni, etc.[137]

L'universo delle canzoni di gesta e dei romanzi cortesi, dai quali le *riddarasögur* riprendono l'essenziale della loro materia, forniscono diverse illustrazioni di questo *topos*.

Il tema della "nerezza" del *berserkr*, abbondantemente sviluppato nei racconti "cavallereschi", appare anche in seno alle *íslendingasögur* – sotto una forma tuttavia molto più realistica. Qualche *berserkr* dell'antico Nord in effetti possiede una carnagione più "scura" di quella della sua cerchia: il padre ed il nonno dello scaldo *Egill*, l'uno e l'altro posseduti dal furore dei guerrieri-belve, si distinguono per la nerezza della loro capigliatura[138]. La fusione delle figure del *berserkr* e del *blámaðr* si basa dunque su una tradizione complessa, in cui gli elementi di origine norrena si combinano con l'influsso della letteratura occidentale. Diversi *berserkir* descritti nelle *riddarasögur* presentano inoltre una strana caratteristica, definita attraverso l'uso dell'aggettivo *hálflitr* ("*colorato a metà*", "*bicolore*"):

> *Sóti er bölvaðr berserkr, hann er hálflitr, er hann öðrumegin blár, en öðrumegin rauðr.*[139]
>
> *Soti è un maledetto guerriero-belva; è bicolore; è nero da un lato e rosso dall'altro.*

Questa particolarità mostruosa è esplicitamente associata al mondo dei morti:

---

[137] Cf. in particolare A.M. Colby, *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An example of the stylistic originality of Chrétien de Troyes*, 1965, pp. 85-87; W.C. Curry, *The Middle English Ideal of Personal Beauty, as found in the Metrical Romances, Chronicles, and Legends of the XIII, XIV, and XV Centuries*, 1916, pp. 87-90.

[138] *Egill* assomiglia a suo padre *Grímr*, di cui ha ereditato la bruttezza e la capigliatura nera: *mjǫk ljótr ok líkr feðr sínum, svartr á hár*. E *Grímr* assomiglia a sua volta a suo padre, il guerriero-belva *Kveld-Úlfr*: *Grímr var svart maðr ok ljótr, líkr feðr sínum, bæði yfirlits ok at skaplyndi* ("*Grímr era un uomo nero e brutto, simile a suo padre, tanto per l'apparenza quanto per il carattere*", *ibid*., p. 5).

[139] *Hálfdanar saga Brönufóstra*, in *FSN*, III, p. 561.

Hann [i.e. *Romanus*] *var audru meigin bláʀ sem hel, en audru meigin faulur sem aska.*[140]

Romanus era da una parte nero come Hel, dall'altra pallido come la cenere.

Nell'*Edda* di Snorri, la dea del soggiorno dei morti (*Hel*) è in effetti descritta in questi termini:

Hon er bla half, en half með havrvndar lit.[141]

Essa è per metà nera e per metà color pelle [*naturale*].

Il soprannome *blásiða* ("*blue* [*black*] *side*"), portato dal Vichingo *Bjǫrn* nella *Harðar saga*[142], indica forse alcune affinità con il fenomeno dei guerrieri-belve: *Bjǫrn blásíða* conta in effetti fra i suoi antenati diversi personaggi dai nomi evocatori: *Úlfheðinn*, *Úlfhamr*, *Úlfr*, *Úlfhamr in hamrammi*.

Il *berserkr* delle saghe cortesi non appare solamente con i tratti di un temibile pagano: è talvolta confrontato con un *troll* (o *trǫll*). Nella *Gǫngu-Hrólfs saga*, le truppe di *Grímr ægir* contano numerosi *kappar* e *berserkir*, "*più simili a troll che a uomini*" (*líkari tröllum en mönnum*)[143]. Nella *Hervarar saga*, *Hergrímr* porta il soprannome *hálftrǫll*. Discendente del gigante *Ýmir*, frequenta assiduamente la schiatta di suo nonno, fra la quale prende moglie; "*versato al massimo grado nella stregoneria e grande guerriero-belva*" (*allfjölkunnugr ok berserkr mikill*), *Hergrímr* ha ereditato dai suoi antenati una forza eccezionale (*hann hafði afl sem jötnar*: "*aveva la forza dei giganti*")[144].

I *berserkir* entrano anche nella composizione di alcune coorti favolose, come lo stupefacente esercito del re *Núdus* di *Serkland*, nella *Hjalmþés saga ok Ǫlvis*:

---

[140] *Jarlmanns saga ok Hermanns*. I yngre handskrifters redaction, ed. Hugo Rydberg, 1917, p. 14.

[141] *ESS*, p. 35.

[142] *Harðar saga* [...], ed. Þórhallur Vilmundarson e Bjarni Vilhjálmsson, *ÍF*, XIII, 1991, p. 46.

[143] *FSN*, III, p. 326.

[144] *FSN*, I, p. 412.

Hann hefir með sér allra handa lýð, Blámenn ok tröll ok berserki ok risa ok dverga ok annat fýtonsandafólk.[145]

Ha con sé gente di ogni sorta, uomini neri e troll e guerrieri-belve e giganti e nani e altra genia magica.

Nella *Sigurðar saga þǫgla*, i guerrieri-belve di Ermedon di *Bláland* sono accompagnati anche da nani, giganti, troll, cinocefali e mostri diversi (uomini con un solo occhio al centro della fronte, uomini senza testa con la bocca e gli occhi sul dorso o sulle scapole)[146].

Una lista paragonabile – tuttavia meno colorita – figura in un'opera ben distante dal registro delle *riddarasögur*: nel prologo dell'*Edda*, Snorri Sturluson[147] menziona i *berserkir* al fianco dei giganti e dei draghi, fra le creature cadute sotto i colpi del dio *Þórr*[148]. A partire dal XIII secolo, il *berserkr* appare dunque in certe fonti come una figura semi-leggendaria[149]. Nella *Heimskringla*, composta dallo stesso Snorri, diversi personaggi "storici" (o presentati come tali) sono tuttavia qualificati come "guerrieri-belve". Come spiegare il contrasto che oppone questi due stereotipi letterari?

Nella Scandinavia pagana, gli scaldi descrivono i gruppi di *berserkir* come una forma di consorteria militare strettamente associata alla funzione reale (*Haraldskvæði*, str. 20 e 21). Il ricordo di quest'istituzione perdura nella tradizione storiografica norvegese, all'interno delle *konungasögur*. Anche qualche raro episodio delle *íslendingasögur* e delle *fornaldarsögur* affronta questo tema. In parallelo, i *sagnamenn* islandesi hanno elaborato un'immagine negativa del *berserkr* – reminiscenza dell'ostilità dei primi coloni per i guerrieri-belve. Questo sentimento, particolarmente vivo sull'iso-

---

145 *FSN*, III, p. 457.

146 Nella *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. cit., II, 1963, p. 177.

147 L'attribuzione di questo prologo a Snorri resta dibattuta: cf. in particolare A. Heusler, *Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum*, 1908; H. Klingenberg, "Trór Þórr (Thor) wie Tros Aeneas. Snorra Edda Prolog; Vergil-Rezeption and Altisländische Gelehrte Urgeschichte", 1992-1993.

148 *ESS*, p. 4.

149 G. Breen (*op. cit.*, p. 143-144) interpreta nello stesso senso una testimonianza più antica: quella degli *Hárbarðljóð*. Tuttavia, il termine *berserkr* non è utilizzato solo in quest'opera: appare all'interno dell'espressione *brúðir berserkja* ("*mogli di guerrieri-belve*", "*gigantesse*"), che costituisce probabilmente una metafora poetica.

la boreale, si è senza dubbio diffuso nel resto del mondo scandinavo ben prima dell'età delle saghe, man mano che le élite si allontanavano dalle pratiche pagane.

Nella maggior parte dei casi, le *íslendingasögur* assimilano i guerrieri-belve a spadaccini o banditi di strada, mentre le *fornaldarsögur* spesso attribuiscono loro tratti favolosi – procedimento rafforzato dall'imitazione di modelli cortesi nelle *riddarasögur*.

All'interno della letteratura medievale, l'uso dell'appellativo *berserkr* rimanda così ai personaggi più disparati. La stessa osservazione si applica naturalmente all'insieme dei *topoi* legati alla descrizione del *berserksgangr* (cf. *infra*).

Il carattere contraddittorio di questi stereotipi non risulta necessariamente da un'evoluzione tardiva: nell'epoca in cui inizia la produzione di opere in prosa nel Nord, il fenomeno dei *berserkir* ha già perduto ogni consistenza storica.

In Norvegia, i guerrieri-belve sono probabilmente scomparsi nella prima metà dell'XI secolo: Thorir il Cane ed i suoi compagni sono fra le ultime rappresentazioni di questo tipo di truppa. Il declino del fenomeno coincide con l'avanzata del cristianesimo, durante un periodo di molto precedente alla moltiplicazione delle fonti scritte in lingua norrena.

Per più di un secolo, l'immagine del *berserkr* è rimasta sottoposta ai rischi della tradizione orale. Le influenze più contraddittorie sono intervenute in questo processo: frammenti di poemi scaldici, fusione progressiva di dati storici e di motivi leggendari, racconti agiografici, etc.

La figura letteraria del guerriero-belva, forgiata a partire da quest'eredità complessa, ha senza dubbio acquisito abbastanza presto (verso il XIII secolo) il proprio aspetto profondamente eterogeneo.

Quest'evoluzione semantica produce talvolta stupefacenti risultati: l'appellativo *berserkr*, privato non solo di ogni connotazione negativa, ma anche di ogni riferimento alle pratiche dei guerrieri-belve, diviene in alcuni casi un epiteto semplicemente elogiativo. Il guerriero-belva cessa allora di apparire come un personaggio inquietante o pericoloso; è descritto al contrario come un combattente valoroso, perfino virtuoso.

4) *Il combattente virtuoso*

Nella *Vatnsdœla saga*, il personaggio di *Jǫkull* è evocato in questi termini:

> (...) *þat er sannmælt til Jǫkuls, at engi berserkr [er] slíkr í ǫllum Norðlendingafjórðungi sem hann.*[150]
>
> *Si pretende a buon diritto riguardo a Jökull che non vi siano* berserkr *come lui in tutti i cantoni del nord del paese.*

Allo stesso modo, nel *Þorvalds Þáttr víðfǫrla*, il re *Sveinn tjúguskegg* presenta *Þorvaldr víðfǫrli* come *styrkr ok hugdjarfr sem hinn öruggasti berserkr* ("*forte e coraggioso come il più intrepido dei guerrieri-belve*")[151].

Nell'*Ívens saga*[152], versione in prosa dell'Ivano di Chrétien de Troyes, il norreno *berserkr* traduce l'antico francese *chanpion.* Questo termine si applica allora al leone di Ivano[153]. La stessa parola (v. 5575: *li dui chanpion*) designa anche, in un contesto completamente diverso, due guerrieri "*laidi e neri*" (v. 5512). Sono avversari terribili, armati di clave, che resistono a lungo ai colpi assestati da Ivano. Questi inquietanti personaggi assomigliano da vicino ai *blámenn ok berserkir* delle saghe islandesi. Tuttavia, il traduttore scandinavo si accontenta di tradurre *li dui chanpion* con una formula lapidaria: *þeir ii.* Riserva dunque l'uso della parola *berserkr*, con una connotazione chiaramente positiva, al leone di Ivano.

Nella *Karlamagnús saga ok kappa hans*[154], l'appellativo *berserkr* è utilizzato come una variante dell'espressione *góðr riddari* ("*buon cavaliere*")[155]. Oltre, Rolando qualifica il vescovo Turpin come *berserkr góðr í móti heiðnum mönnum* ("*buon* berserkr *contro i pagani*", p. 522)[156].

---

[150] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 89. Il *berserksgangr* è peraltro presentato, nella stessa opera, come una forma di patologia (cf. *supra*, cap. IV).

[151] In *Kristnisaga* [...], ed. B. Kahle, *ASB*, XI, 1905, p. 64. Nella stessa opera figura tuttavia l'episodio nel corso del quale il vescovo *Friðrekr* neutralizza due *berserkir*: questi tentano vanamente di attraversare il fuoco benedetto dal missionario.

[152] *Ívens saga*, ed. E. Kölbing, *ASB*, II, 1898, p. 91.

[153] Cf. Kristian von Throyes, *Ivain: der Löwenritter*, ed. Q. Foerster, 1926, v. 4454.

[154] *Karlamagnús saga ok kappa hans*, ed. C.R. Unger, 1860, p. 456.

[155] *Ibid.*, nota 11, la variante della lezione *b*.

[156] *Ibid.*, p. 522.

Nella *Barlaams ok Josaphats saga*, composta in Norvegia alla fine del XIII secolo[157], appare la locuzione *hinn vngi berserkr guðs* ("*un giovane* berserkr *di Dio*")[158]. Sant'Antonio è qualificato nella stessa opera come "berserkr *del Cristo*"[159]!

Questi pii combattenti della fede assomigliano assai poco ai temibili guerrieri-belve del re *Haraldr hárfagri*!

L'immagine del *berserkr* "virtuoso" ha senza dubbio ispirato, nella Norvegia del XIV secolo, l'impiego di questo sostantivo sotto la forma di un *cognomen*: una fonte diplomatica del 1354 menziona un certo *Thorer berserker*[160]; un testamento del 1389 cita un personaggio chiamato *Oghmunder bærsærker*[161].

Quest'ultimo esempio illustra perfettamente la diversità delle rappresentazioni associate alla parola *berserkr* nella Scandinavia medievale.

Cionondimeno, l'esame del ruolo svolto dai *berserkir* nelle saghe islandesi ci ha permesso di discernere, fra stereotipi e convenzioni letterarie, qualche elemento di tradizione autentico. Queste informazioni contribuiscono direttamente alla comprensione del fenomeno dei guerrieri-belve.

Bisogna applicare la stessa metodologia allo studio delle differenti descrizioni del *berserksgangr*.

B. Le caratteristiche del *berserksgangr* ed il vocabolario della metamorfosi

Gli scaldi del IX secolo forniscono poche informazioni sul comportamento dei guerrieri-belve. Ciononostante la loro testimo-

[157] Fra le differenti copie di quest'opera, il più antico manoscritto conservato (*Stock. Perg. fol. 6*) è stato redatto verso il 1275.

[158] *Barlaams ok Josaphats saga*, ed. R. Keyser e C.R. Unger, 1851, p. 197.

[159] *Ibid*., p. 54: *en Iesus Kristr glœymdi eigi holmgangu sins bersserks* ("*ma Gesù Cristo non dimenticò il duello del suo* berserkr"). Il norreno *berserkr* sembra corrispondere in questo contesto al latino *athleta* (cf. san Giovanni Damasceno, *Ion. Damasceni Historia dvorvm Christi militvm e Graeco in Latinvm versa*, in *Opera Ion. Damasceni*, 1539, p. 115. Riprendiamo questo riferimento da G. Breen, *op. cit*., p. 109, n. 71).

[160] *Diplomatarium Norvegicum*, ed. Chr.C.A. Lange et al., II, 1852, p. 267 (326).

[161] *Ibid*., IV, 1858, p. 422 (n. 564).

nianza si rivela preziosa, giacché si basa probabilmente sull'osservazione diretta.

Le strofe 20 e 21 dell'*Haraldskvæði* descrivono i *berserkir* come combattenti feroci, senza dare ulteriori dettagli (cf. *supra*, cap. III); la strofa 8 evoca invece le grida lanciate da questi personaggi: *grenjuðu berserkir*, (...) *emjuðu ulfheðnar*[162]. Malgrado il carattere estremamente lapidario di questa formula, il poeta offre qui un'indicazione essenziale: le grida dei guerrieri-belve sottolinea qui la loro somiglianza con delle bestie feroci[163].

Il portare pellicce di orso (per i *ber-serkir*) o di lupo (per gli *ulfheðnar*) contribuisce naturalmente a rinforzare l'impressione prodotta[164]. Tre secoli dopo, in un celebre passaggio dell'*Ynglinga saga*, Snorri Sturluson associa allo scatenamento del *berserksgangr* lo stesso carattere di efferatezza animale: gli uomini di Odino sono *galnir sem hundar eða vargar*, "*furiosi come cani o lupi*"; mordono i loro scudi, e sono "*forti come orsi o tori*" (*sterkir sem birnir eða griðungar*); abbattono i loro nemici senza temere il morso del ferro né del fuoco, mentre le armi dell'avversario sembrano smussate[165].

Il testo di Snorri presenta un valore veramente archetipale: espone in poche righe le caratteristiche essenziali del *berserksgangr*. L'autore della *Heimskringla* non ha senza dubbio inventato gli elementi di questa tradizione[166]; li ha tuttavia presentati in maniera ammirabilmente sintetica.

Un gran numero di saghe islandesi ricama sullo stesso tema, le cui componenti saranno ora analizzate.

1) La descrizione del berserksgangr

Diversi studi sono stati dedicati a questa questione nel corso del XX secolo. All'interno di una bibliografia abbastanza abbondan-

---

[162] *Skjaldedigtning*, B, I, p. 23.

[163] Il verbo *grenja* è utilizzato a diverse riprese nella letteratura norrena a proposito di bestie feroci. È in particolare il caso del lupo *Fenrir*, nell'*Edda* di Snorri (*ESS*, p. 37: *Hann greniar illiga*). Si può notare anche l'espressione *greniaþi hann sem et oarga dyr*, in *Heilagra Manna søgur*, ed. C.R. Unger, I, 1877, p. 221.

[164] Sull'etimologia degli appellativi *berserkr* e *ulfheðinn*, cf. *supra*, cap. II.

[165] *HSS*, p. 17-18.

[166] Sull'affidabilità della testimonianza di Snorri, cf. *supra*, cap. VI.

te, si ricorderanno in particolare i lavori di Hermann Güntert[167], Fredrik Grøn[168] e Gerard Breen[169].

Le fonti relative a ciascuno degli aspetti del *berserksgangr* sono state comodamente recensite nell'articolo di Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki, berserksgang og amnita muscaria"[170]. Il seguito del presente capitolo si basa in gran parte sui dati raccolti da questi autori.

In questo quadro, non si pretende assolutamente l'esaustività dei riferimenti letterari, ma piuttosto di cogliere gli elementi utili all'interpretazione storica.

a.- Le urla

Di frequente menzionate nei racconti norreni[171], le grida dei guerrieri-belve sono talvolta oggetto di un confronto esplicito con le urla degli animali selvaggi: nella *Vatnsdœla saga*[172], i due *Haukr* sono ritenuti "*ululare come dei cani*" (*Þeir grenjuðu sem hundar*). La stessa espressione figura nella *Grettis saga*.

Questo tema figura anche nell'opera di Saxo Grammaticus: all'approssimarsi di *Starcatherus*, *Anganterus* ed i suoi otto fratelli abbaiano "*come cani furiosi*" (*Gesta*, VI, vii, 5: *sunt qui eos venienti athletae saevientium canum exemplo oblatrasse perhibeant*).

Il testo delle *Gesta* evoca immancabilmente la tradizione delle "danze della spada"[173]: i guerrieri-belve si esortano al combattimento

---

[167] H. Güntert, *Über altisländische Berserker-geschichten*, 1912, 33 p.

[168] F. Grøn, *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold*, 1929, 67 p.

[169] G. Breen, *op. cit.*, pp. 63-84.

[170] Aðalheiður Guðmundsdóttir, "Um berserki, berserksgang og amnita muscaria", 2001, in particolare pp. 332-335.

[171] A parte i testi evocati in questo paragrafo, il tema delle "urla" appare in particolare nella *Gunnars saga* (in *Kjalnesinga saga* [...], ed. Jóhannes Halldórsson, *ÍF*, XIV, 1959, pp. 370-371), nella *Kristni saga* (in *Hauksbók*, ed. Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson, 1892-1896, p. 127), nella *Hervarar saga* (*FSN*, I, p. 416-425), nella *Hromundar saga Gripsonar* (*FSN*, II, p. 368), nell'*Asmundar saga kappabana* (*FSN*, II, pp. 470 e 481-483), nella *Victors saga og Blavus* (in *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. cit., I, p. 29), nell'*Ectors saga* (*ibid*., pp. 102 e 166). Per altri riferimenti, cf. G. Breen, *op. cit.*, pp. 66-69, e Aðalheiður Guðmundsdóttir, art. cit., pp. 332-333.

[172] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 124.

[173] Dall'antichità fino ai nostri giorni, le "danze della spada" (*Schwerttänze, sword dances*) sono state praticate in numerose contrade del mondo germanico. Ta-

simulando qualche scontro, nel corso del quale saltano "*alla maniera di commedianti*" (*more scaenico decursantes in pugnam se mutua adhortatione firmabant*). I clamori e i "latrati" sembrano dunque inscriversi nel quadro di un vero e proprio rituale marziale, destinato ad impressionare l'avversario.

---

cito le evoca nel capitolo XXIV della *Germaia*: "(...) *nudi juvenes, quibus id ludicrum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu jacunt*". L'uso di questo strano divertimento, legato nell'antichità germanica "*più o meno da vicino a cerimonie religiose*" (*La Germanie*, ed. e trad. di J. Perret, 1997, p. 85, nota 1) si è perpetuato abbastanza tardi in Inghilterra ed in Europa centrale (cf. in particolare K. Müllenhof, *Über den Schwerttanz*, 1871; H. Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur*, 1921, pp. 124 seg.; E. Fehrle, *Waffentänze*, 1914, pp. 161 seg; K. Meschke, *Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreise*, 1931; E. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, 1936-38; C. Sharp, *The Sword Dances of Northern England*, 1913). Alcuni autori hanno individuato in questa tradizione l'eredità di pratiche d'iniziazione della gioventù guerriera; altri hanno accostato questo fenomeno ai riti di fertilità propri delle feste solstiziali d'inverno (cf. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, *op. cit.*, § 60, 84, 303 e 459, nota 1). Questa pratica si è peraltro mantenuta sulle isole Shetland fino al XX secolo, in occasione delle celebrazioni di Natale. I petroglifi dell'età del bronzo scandinavo testimoniano già questo fenomeno in un contesto cultuale, con i loro personaggi equipaggiati di scudi, lance o asce (cf. O. Almgren, *Hällristningar och Kultbruk*, 1926-1927, trad. tedesca con il titolo *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, 1934; P. Gelling e H.E. Davidson, *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, 1969). Le "danze della spada" esistono nell'insieme del mondo indo-europeo: i Salii, preti di Marte, conoscono a Roma tradizioni analoghe. Tra i Greci, la pirrica (*πυρρίχη*) danzata dai Cureti sul monte Ida si accompagna ad invocazioni alla fertilità. Senofonte (*Anabasi* VI, I, 5) descrive tra i Traci una stupefacente cerimonia – combattimento simulato nel corso del quale uno dei personaggi fa finta di essere abbattuto. Si tratta di una rappresentazione simbolica della morte, preludio alla rinascita dell'iniziato? Tale è ad ogni modo l'interpretazione più frequente di questo tipo di danza religiosa. L'India ariana ha senza dubbio conosciuto pratiche imparentate, come osserva L. von Schröder: "(...) *il gruppo di ragazzi, in occasione di alcuni periodi di festa, si dava a danze collettive in armi, nel corso delle quali i danzatori rappresentavano gli spiriti dei defunti del clan, in particolare quelli dei guerrieri morti*" (L. von Schröder, *Mysterium und Mims im Rigveda*, 1908: "*die Jungmannschaft des Volkes zu gewissen Festzeiten gemeinsame Waffentänze aufführte, bei welcher die Tänzer die abgeschiedenen Geister des Stammes, speziell offenbar der abgeschiedenen Krieger darstellten*"). Per il periodo medievale, disponiamo della testimonianza di Costantino VII Porfirogeneto (*De Ceremoniis Aulae Byzantinae*, ed. cit., Libro I, cap. 92). Secondo un'altra testimonianza bizantina

In un altro passaggio, Saxo Grammaticus evoca anche le terribili grida dei figli di *Westmarus*, simili ad ululati di lupi (*Gesta*, V, III, 9: *ululantium more luporum horrisonas dedere voces*).

Secondo un celebre episodio della *Vǫlsunga saga*, *Sigmundr* e *Sinfjǫtli* urlano "con voci di lupi" dopo aver indossato la pelle di questi animali: *letu ok vargsroddu*[174].

Alcuni *berserkir* emettono ogni sorta di grida, come testimoniato dai verbi utilizzati a proposito dei fratelli di *Angantýr*, nell'*Ǫrvar-Odds saga*[175]: *emja* ("*to howl*")[176], *gjalla* ("*to yell, to bellow*": *sem griðúngar gjalli*), *grenja* ("*to howl, to bellow*"), *ýla* ("*to howl, to yelp as dogs, wolves*": *sem* [...] *hundar ýli*), *ǫskra* ("*to bellow*")[177]. La caratteristica essenziale sta, qui ancora, nell'imitazione del grido animale. Altre fonti non insistono affatto su quest'aspetto: numerose saghe menzionano solamente la bruttezza abominevole delle urla (cf. l'espressione *grenja ílliliga*: "*urlare spaventosamente*")[178], comparate talvolta a quelle dei troll (*grenja sem tröll*)[179].

Nei racconti più stereotipati, le grida dei *berserkir* si uniscono ad un insieme di sintomi inquietanti, che conferiscono al *berserksgangr* una dimensione quasi patologica. Fra le manifestazioni più frequenti di questo furore frenetico, i *sagnamenn* attribuiscono in particolare ai *berserkir* l'abitudine di mordere il bordo del loro scudo.

(*De Officiis*), redatta nel XIV secolo da Georgios Kodinos, i Vareghi avevano abitudine di presentarsi davanti alla Corte al momento di Natale facendo cozzare le loro asce (cf. N. Sjöberg, art. cit., p. 35). Il testo di Costantino VII è stato talvolta interpretato come la descrizione di un rituale nordico di *Jul*, che mette in scena dei guerrieri-belve (cf. nota *supra*). Il significato di questa pantomima sacra rimane tuttavia abbastanza oscuro, a meno di accostarla a certe mascherate del folclore germanico (*Perchtenlaufen* del Tirolo, *Oskoreidi* di Norvegia, etc.). Sulla scorta di L. Weiser, O. Höfler non ha mancato di stabilire un parallelo tra queste pratiche, le leggende della "caccia selvaggia" (*Wilde Jagd*) ed il mito dell'esercito dei morti (*Totenheer*).

174 *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. Magnus Olsen, SUGNL, XXXVI, 1906-1908, p. 15.

175 *Ǫrvar-Odds saga*, in *FSN*, II, p. 211: (...) *mér þikir stundum, sem griðúngar gjalli, eðr hundar ýli, en stundum er því líkt, sem grenjat sé* (...).

176 Cf. in particolare l'*Haraldskvæði*, str. 8 (*emjuðu ulfheðnar*) o gli *Atlamál*, str. 24: *emioðo úlfar* (*Edda – Codex Regius*, p. 251).

177 Le traduzioni inglesi dei verbi norreni sono riprese da R. Cleasby, *IED*.

178 *Egils saga*, ed. cit., cap. LXIV, p. 202.

179 *Göngu-Hrolfs saga*, in *FSN*, III, cap. XXX, p. 322.

b.- Il mordere lo scudo

Nella sua descrizione "classica" del *berserksgangr*, Snorri Sturluson menziona questa strana abitudine: *bitu í skjǫldu sína* (*Ynglinga saga*, VI). Diversi episodi delle *íslendingasögur* illustrano questo tema. Nel capitolo LXIV dell'*Egils saga*, *Ljótr*, afferrato dal furore dei guerrieri-belve nel momento di raggiungere la recinzione del duello (*ok er hann gekk fram á vǫllinn at hólmstaðnum, þá kom á hann berserksgangr*), si mette ad urlare spaventosamente e a mordere il suo scudo (*tók han þá að grenja illiliga ok beit í skjǫld sinn*)[180]. Nella strofa che improvvisa allora sul campo, *Egill* deride quest'avversario che "*morde l'orlo del suo scudo*" (*bítr* [...] *skjǫld at baugi*)[181].

Nella *Grettis saga*, questa pratica si rivela fatale al guerriero-belva *Snækollr*: nel momento in cui il *berserkr* apre una bocca spalancata per urlare e mordere il suo scudo, *Grettir* dà un calcio allo scudo e gli stacca la mascella[182].

L'autore della *Vatnsdœla saga* sembra per parte sua ispirarsi al testo dell'*Ynglinga saga*: *Þeir grenjuðu sem hundar ok bitu í skjaldarrendur*[183] (in Snorri: *váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjǫldu sína*)[184]. La *Vatnsdœla saga* porta tuttavia una precisazione supplementare: si tratta del costume consistente nell'attraversare i fuochi a piedi nudi (*ok óðu eld brennanda berum fótum*; Snorri sottolinea semplicemente l'insensibilità dei *berserkir* al fuoco e al ferro: *hvárti eldr né járn orti á þá*)[185].

Questo costume è evocato anche nella *Svarfdœla saga*: alla veglia di *jól*, *Moldi* ed i suoi undici compagni penetrano nella sala del jarl *Herrǫðr*, poi si abbandonano subito alle loro abituali prodezze, attraversando il fuoco e mordendo il bordo dei loro scudi (*gengu síðan inn í höllina tólf saman ok óðu þegar eldana ok bitu í skjaldarrendur*)[186]. Palesemente, il gesto dei *berserkir* si inscrive qui in

---

180 *Egils saga*, ed. cit., p. 202.
181 *Ibid*., p. 203.
182 *Grettis saga*, ed. cit., cap. XL, p. 136.
183 *Vatnsdœla saga*, ed. cit., cap. XLVI, p. 124.
184 *HSS*, p. 17.
185 *Ibid*., p. 18.
186 *Svarfdœla saga*, ed. cit., cap. VII, pp. 142-143.

un rituale destinato ad impressionare gli spettatori: mordendo i loro scudi, questi personaggi rivelano la loro terrificante efferatezza, comparabile a quella dei cani e dei lupi, di cui adottano peraltro le urla (cf. *supra*). Immagini dello stesso ordine figurano nelle *fornaldarsögur* e nelle *riddarasögur* (cf. in particolare *Hervarar saga*, cap. V[187], *Ásmundar saga kappabana*, cap. VIII[188], *Victors saga og Blávus*, cap. IX[189], *Ectors saga*, cap. VI[190]). Alcune di queste opere, come la *Hervarar saga*, ingrandiscono smisuratamente la caratteristica: durante il duello sull'isola di Samsey, Angantyr ed i suoi fratelli "rosicchiano" veramente il bordo dei loro scudi, mentre la schiuma sgorga dalle loro bocche (*gnöguðu í skjaldar rendrnar, en froða gaus úr kapti þeim*); gli stessi personaggi tirano fuori la lingua e digrignano i denti (*rèttu út túngurnar, ok urguðu saman tönnunum*). Nelle *Gesta Danorum*, lo stile enfatico di Saxo conferisce al racconto perfino una dimensione caricaturale: il guerriero-belva *Harthbenus* divora a morsi la sommità del suo scudo (*Gesta*, VII, II, 11: *summas clipei partes morsus acerbitate consumpsit*). Il comportamento dei guerrieri-belve raggiunge qui lo stadio dell'isteria. Alcuni studiosi non hanno peraltro mancato di interpretare il *berserksgangr* come un fenomeno psicopatologico[191].

In verità, le fonti norrene traducono soprattutto lo spavento ispirato dalla parata marziale dei *berserkir*. In questo quadro, l'eccessività di alcune descrizioni ha origine essenzialmente dallo stereotipo letterario. Di passaggio, il motivo del "mordere lo scudo" non è stato forgiato dai *sagnamenn* islandesi. Questi ultimi si fondano su dati autentici, come testimoniato dalle figurine ritrovate nel 1831 sull'isola di Lewis (Ebridi): in un insieme composto da 93 pezzi di scacchi in avorio di tricheco, quattro "torri" rappresentano personaggi dagli occhi gonfi, che mordono il bordo del loro scudo[192].

---

187 *FSN*, I, p. 425.

188 *FSN*, II, p. 482.

189 In *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. cit., I, p. 129.

190 *Ibid*., p. 102. Per altri riferimenti, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir, art. cit., p. 333, e G. Breen, *op. cit*., pp. 69-72.

191 Cf. F. Grøn, art. cit., in particolare pp. 48-49; I. Reichborn-Kjennerud (*Vår gamle trolldomsmedisin*, V, 1947, p. 147) considera lo *shield-biting* dei *berserkir* una forma di spasmo tetanico (*trismus*).

192 *British Museum*, Iv. Cat. 123-125, e *The Museum of Scotland*, H. NS 29. Riprendiamo i riferimenti di questi pezzi da G. Breen, *op. cit*., p. 70. Una foto-

Secondo ogni verosimiglianza, la fabbricazione di questi oggetti deve essere attribuita ad un artigiano norvegese della fine del XII secolo[193]: lo *shield-biting* costituisce dunque un tema tradizionale, radicato nel mondo scandinavo ben prima dell'età delle saghe.

Gerard Breen associa questa pratica al canto "sotto lo scudo" (*undir randir*, strofa 156 degli *Hávamál*)[194] – incantamento odinico che si ritiene procuri l'invulnerabilità nel combattimento (su questa questione, cf. *supra*, cap. V).

Come che sia, lo *shield-biting* costituisce essenzialmente un rituale guerriero destinato a riempire l'avversario di terrore. Concorre alla reputazione del *berserkr*, i cui accessi di follia sanguinaria sembrano particolarmente temuti.

c.- Gli aspetti sanguinari

Le fonti leggendarie attribuiscono ai *berserkir* il costume di bere sangue e consumare carne cruda. È in particolare il caso del guerriero-belva *Grímr ægir* nella *Gǫngu-Hrólfs saga*:

> *Hann át hrátt, ok drakk blóð bæði úr mönnum ok fènaði.*[195]
>
> *Mangia carne cruda e beve sia il sangue degli uomini che quello degli animali.*

Nella *Hrólfs saga Gautrekssonar*, i dodici compagni del Vichingo *Grímarr Grímólfsson* commettono le stesse abominazioni:

> *Þeir eta allir hrátt ok drekka blóð. Er þat sannkallat, at þeir sé heldr tröll en menn.*[196]
>
> *Mangiano tutti carne cruda e bevono sangue. Si dice a buon diritto che siano troll più che uomini.*

---

grafia di uno dei guerrieri-belve figura in particolare in E. Roesdahl et al. (ed.), *Les Vikings... Les Scandinaves et l'Europe 800-1200*, 1992, p. 104, fig. 7.

[193] Sull'origine e sulla datazione dei pezzi, cf. in particolare E. Roesdahl et al. (ed.), *op. cit.*, p. 390-391.

[194] G. Breen, *op. cit.*, pp. 70-72. L'autore (p. 69) osserva anche che l'a.ingl. *grennian* (*to grin, shew the teeth*, cf. J. Bosworth e T. Northcote Toller, *An Anglo-Saxon Dictionary*, 1898-1921, p. 488), imparentato con l'a.isl. *grenja*, permette di accostare il motivo dell'*howling* a quello dello *shield-biting*.

[195] In *FSN*, III, p. 241.

[196] *Ibid.*, p. 106-107.

Certo, *Grímarr* non è espressamente qualificato come *berserkr*, ma la sua reputazione di invulnerabilità non lascia alcun dubbio a questo proposito (*Hann bíta eigi járn*).

Questi testi non presentano naturalmente alcun valore storiografico. Il personaggio di *Grímr ægir* appartiene interamente al dominio favolistico, come testimoniato dalle diverse metamorfosi che gli sono attribuite (drago, serpente, cinghiale poi toro)[197]. Il gusto manifesto per il sangue umano rinforza naturalmente l'aspetto mostruoso del personaggio. La consumazione di carne cruda sembra costituire invece una pratica reale, probabilmente associata a riti pagani: sant'Olaf proibisce quest'abitudine alle sue truppe[198] – interdizione alla quale sembra fare eco l'antica legge cristiana del Borgarthing (Norvegia, XI secolo)[199]. Nel registro puramente leggendario, anche le leggi vichinghe (*víkingalǫg*) dell'*Ǫrvar-Odds saga* riflettono questo stato d'animo, ostile alle azioni dei guerrieri-belve:

> *Þá mælti Hjálmarr: Þat er fyrst at segja, at ek vil aldrí eta hrátt, nè lið mitt, þvi at þat er margra manna siðr, at vinda vöðva í klæðum, ok kalla þat soðit, en mèr þikir þat þeirra siðr, er líkari eru vörgum enn mönnum.*[200]
>
> Hjálmarr *dichiarò allora: in primo luogo, bisogna dire che non voglio mangiare carne cruda, come neppure la mia truppa, giacché è usanza di molti uomini esporre la carne all'aria sotto i vestiti e dichiararla cotta; la loro usanza mi sembra più simile a quella dei lupi che a quella degli uomini.*

Contrariamente alle *fornaldarsögur*, le saghe reali e le *íslendingasögur* non fanno alcuna allusione alla predilezione dei *berserkir* per le carni sanguinolente. Questi racconti evocano tuttavia le credenze relative al potere magico di alcuni alimenti: seguendo queste tradizioni, il sangue degli animali selvaggi – in particolare quello degli orsi o dei lupi – modifica il comportamento di coloro che lo ingeriscono[201].

---

197 *Gǫngu-Hrólfs saga*, in *FSN*, III, p. 342.

198 *Fóstbræðra saga*, in *Vestfirðinga sǫgur*, ed. Björn K. Þórólfsson e Guðni Jónsson, *ÍF*, VI, 1943, p. 199.

199 *Den ældre Borgarthings- eller Vikens Christenret*, I, 5, in *Norges gamle Love indtil 1387*, ed. R. Keyser e P.A. Munch, I, 1846, p. 341-342.

200 *Ǫrvar-Odds saga*, in *FSN*, II, p. 194.

201 Su questa questione, cf. in particolare K. Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christemtum*, II, 1855-1856, pp. 111-112, nota 38.

Nell'*Ynglinga saga*, Svipdag cerca di indurire Ingjald, figlio del re Onund, facendogli mangiare il cuore di un lupo. Come conseguenza di quest'episodio, il carattere di Ingjald si altera a e diviene crudele:

> (...) *lét Svipdagr taka hjarta ór vargi ok steikja á teini, ok gaf síðan Ingjaldi konungssyni at eta, ok þaðan af varð hann allra manna grimmastr og verst skaplundaðr.*[202]
>
> *Svipdag fece prendere il cuore di un lupo e lo fece arrostire alla brace, e lo diede poi da mangiare ad Ingjald, figlio del re, e questi divenne da allora il più crudele ed il più maldisposto degli uomini.*

Nella *Landnamabók*, Oddr Arngeirsson diviene "*cattivo e difficile da trattare*" (*illr ok ódæll við at eiga*)[203] dopo aver consumato la carne di un orso. Questo alimento gli conferisce inoltre strane facoltà, associate all'idea di metamorfosi o di "viaggio dell'anima" (*hann var mjǫk hamrammr*): perviene nello spazio di una sola notte ad attraversare l'Islanda, sicché gli abitanti del *Þjórsárdalr* vorrebbero lapidarlo (*grýta*) per stregoneria (*fyri fjolkyngi ok trollskap*)[204].

Il tema del "sangue selvaggio" appare anche nelle fonti leggendarie: secondo la *Hrólfs saga kraka*, *Bǫðvarr bjarki* rafforza il coraggio del suo giovane protetto *Hǫttr* obbligandolo a consumare il cuore ed il sangue di un mostro (*hit mesta troll*)[205]. Nelle *Gesta Danorum* (II, vi, 11), lo stesso *Biarco* fa bere a *Hialto* il sangue di un orso[206].

Senza far riferimento ai *berserkir*, questi testi sottolineano l'esistenza di credenze magico-religiose legate alla consumazione di alcune carni. Al di fuori del mondo scandinavo, la storiografia medievale attesta inoltre la reputazione sanguinaria associata ai *Tierkrieger* germanici: secondo Paolo Diacono, i Longobardi affermano di annoverare fra i loro ranghi dei combattenti dalla testa di ca-

---

[202] *HSS*, I, p. 62.

[203] *Landnámabók*, ed. Finnur Jónsson, 1900, p. 86 (redazione della *Hauksbók*) e 202 (redazione della *Sturlubók*).

[204] *Ibid.*, p. 86.

[205] *Hrólfs saga kraka*, ed. D. Slay, 1960, pp. 77-80.

[206] Secondo le *Bjarkarímur*, si tratta del sangue di una lupa (*Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, ed. Finnur Jónsson, SUGNL, XXXII, pp. 139-142).

ne (*cynocephali*), che secondo loro si abbevererebbero di sangue – quello dei vinti, o, in mancanza, del loro[207].

Anche un'altra pratica sanguinaria, ispirata al comportamento delle bestie selvagge, deve essere accostata al *berserksgangr*: si tratta della neutralizzazione dell'avversario attraverso il morso nel corso di un corpo a corpo[208]. Durante un celebre duello, lo scaldo *Egill* si getta su *Atli* e gli stacca la gola con un morso[209]. Il nipote del guerriero-belva *Kveld-Úlfr* manifesta in quest'occasione una ferocia degna dei suoi antenati.

Nel XIII secolo, il codice di leggi trasmesso nella *Jónsbók* condanna tali azioni:

Þat er úviðrkœmiligt, at menn bítiz um sem hundar eða hestar.[210]

Non è conveniente che degli uomini si mordano come cani o cavalli.

Accecato dal furore, l'individuo afferrato dal *berserksgangr* si rivolge talvolta contro la sua cerchia più stretta: nell'*Egils saga*, *Skalla-Grímr* uccide uno dei compagni di gioco di suo figlio, poi si sca-

---

[207] *Historia Langobardorum*, I, 11: (...) *simulant se in castris suis habere cynocephalos, id est canini capitis homines. Divulgant apud hostes, hos pertinaciter bella gerere, humanum sanguinem bibere et, si hostem adsequi non possibt, proprium potare cruorem* (*Pauli Historia Langobardorum*, ed. G. Waitz e L. Bethmann, *MGH*, XLVIII, 1878, pp. 59-60). Su questo passaggio, si possono consultare in particolare il commento di O. Höfler, in "Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden", 1940, pp. 108-109, e R. Much, "Der germanische Osten in der Heldensage", 1920; Id., "Balder", 1924.

[208] Sui legami tra il comportamento animale e le tradizioni guerriere, ci si può riferire in particolare al passaggio della *Hrólfs saga kraka* nel quale *Bǫðvarr Bjarki* combatte sotto la forma di un orso e "*frantuma con i denti tutto ciò che si trova vicino*" (*Hrólfs saga kraka*, ed. D. Slay, 1960, p. 117: *ok allt þat, sem í nánd er, mylr hann með sínum tönnum*). Nella *Vǫlsunga saga*, *Sigmundr* morde *Sinfjǫtli* alla gola. Questa scena si svolge durante il periodo in cui i due eroi errano sotto forma di lupi (nella *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. Magnus Olsen, SUGNL, XXXVI, 1906-1908, p. 16).

[209] *Egils saga*, ed. cit., p. 210. Episodi comparabili appaiono in altre saghe, in particolare *Egils saga einhenda* (in *Drei Lygisǫgur*, ed. Å. Lagerholm, *ASB*, XVII, 1927, p. 15); *Gǫngu-Hrólfs saga* (*FSN*, III, p. 331); *Hávarðar saga Ísfirðings* (ed. Björn K. Þórólfsson, *SUGNL*, XLVII, 1923, p. 54); *Vǫlsunga saga* (*FSN*, I, p. 131); *Þorsteins saga Víkingssonar* (*FSN*, II, p. 452).

[210] *Jónsbók*, ed. Ólafur Halldórsson, 1904, p. 52.

tena contro quest'ultimo, prima di provocare la morte della nutrice che si interpone: *Hamask þú nú, Skalla-Grímr, at syni þínum* ("*Tu ti infuri ora contro il tuo stesso figlio*, Skalla-Grímr!")[211].

Nella *Hervarar saga*, *Angantýr* ed i suoi fratelli costituiscono una minaccia per i loro stessi uomini durante i loro accessi di rabbia[212], così come *Harthbenus* nelle *Gesta Danorum* (VII, ii, 11). Questo carattere incontrollabile conferisce al *berserksgangr* le apparenze di una trance estatica.

In un buon numero di saghe, il fenomeno si accompagna in effetti a manifestazioni fisiologiche spettacolari, rivelatrici di uno stato di esaltazione estrema: insensibilità ai morsi del ferro e del fuoco, moltiplicazione delle forze, pallore del viso, spossamento successivo agli accessi di rabbia.

d.- Invulnerabilità al taglio delle armi

Secondo Snorri Sturluson, l'invulnerabilità al taglio delle armi costituisce una delle principali caratteristiche del *berserksgangr*: *hvártki eldr né járn orti á þá* ("*né il fuoco né il ferro facevano loro del male*", *Ynglinga saga*, VI).

Questo motivo compare in particolare nelle descrizioni dei combattimenti dell'Hafrsfjord: secondo la testimonianza dell'*Egils saga* (cap. IX), "*nessun uomo era indenne sulla nave del re davanti alla vela, ad eccezione di coloro che non erano morsi dal ferro, ed erano i guerrieri-belve*" (*engin var ósárr á konungsskipinu fyrir framan siglu, nema þeir, er eigi bitu járn, en þat váru berserkir*)[213]; il testo della *Grettis saga* (cap. II) contiene una precisazione dello stesso ordine (*bitu engi járn*: "*il ferro non mordeva*" gli *ulheðnar*)[214].

Nella *Vatnsdœla saga* (cap. XLVI), il vescovo *Friðrekr* raccomanda agli Islandesi di armarsi "*con forti bastoni*" (*með stóra lurka*) per "*colpire a morte*" (*berja þá til bana*) i due *Haukar*,

---

211 *Egils saga*, ed. cit., pp. 101-102. La forma riflessa *hamask*, "*entrare in furore*", si applica al *berserksgangr* (cf. R. Cleasby, *IED*, p. 236). L'etimologia di questo verbo rimanda naturalmente alla parola *hamr* ("*forma esteriore dell'anima*") e alla nozione di metamorfosi.

212 *Heiðreks saga*, ed. cit., p. 5. Per il testo di questo passaggio, cf. *supra*.

213 *Egils saga*, ed. cit., p. 23.

214 *Grettis saga*, ed. cit., p. 5.

"giacché il ferro non ha presa su di loro" (*því at þá bíta eigi járn*)[215].

Un gran numero di saghe, appartenenti a tutti i generi, evoca l'invulnerabilità del *berserkr* al morso delle armi[216]: *Svarfdœla saga* (cap. VII)[217], *Eyrbyggja saga* (cap. XXV)[218], *Gísla saga Súrssonar* (cap. II)[219], *Brennu-Njáls saga* (cap. CII)[220], *Göngu-Hrólfs saga* (cap. XXXI)[221], *Þorsteins saga Víkingssonar* (cap. III)[222], *Ketils saga Hængs* (cap. V)[223], *Hrólfs saga Gautrekssonar* (cap. XV-XVI)[224], *Viktors saga ok Blávus* (cap. IX)[225], *Sigurðar saga Þögla* (cap. XXIV)[226], *Ectors saga* (cap. VI)[227], etc.

Diversi elementi si combinano ad alimentare questa reputazione di insensibilità: il ricorso al "cattivo occhio", l'influenza della magia odinica, i poteri associati alle metamorfosi animali.

Le credenze relative al "cattivo occhio" hanno probabilmente contribuito all'elaborazione del tema: le fonti norrene attribuiscono ad alcuni individui, versati nelle pratiche magiche, la capacità di smussare il taglio delle armi[228]. Nelle *Gesta Danorum*, Saxo Grammaticus attribuisce questo potere a *Wisinnus* (VI, v, 14) e *Grimmo* (VII, ii, 13), i cui tratti sono quelli di veri e propri guerrieri-belve.

Lo scaldo *Egill Skallagrímsson* fa forse allusione al "cattivo occhio" quando evoca lo sguardo del *berserkr Ljótr*: *alfeigum skýtr*

---

[215] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 125.

[216] Per completare i riferimenti citati qui, si possono consultare in particolare I.M. Boberg, *op. cit.* (*Invulnerable berserk*, motivo F610.3.1, p. 124) e Aðalheiður Guðmundsdóttir, art. cit., p. 334.

[217] *Svarfdœla saga*, ed. cit., p. 142.

[218] *Eyrbyggja saga*, ed. cit., p. 61.

[219] *Gísla saga Súrssonar*, in *Vestfirðinga sǫgur*, ed. Björn K. Þórólfsson e Guðni Jónsson, *ÍF*, VI, 1943, pp. 6-7.

[220] *Brennu-Njáls saga*, ed. cit., p. 267.

[221] *Göngu-Hrólfs saga*, in *FSN*, III, p. 330.

[222] *Þorsteins saga Víkingssonar*, in FSN, II, p. 391.

[223] *Ketils saga Hængs*, in *FSN*, II, p. 132.

[224] *Hrólfs saga Gautrekssonar*, in *FSN*, III, pp. 106, 110, 114-115.

[225] *Viktors saga ok Blávus*, ed. cit., p. 27.

[226] *Sigurðar saga Þögla*, in *Late Medieval Icelandic Romances*, ed. cit., II, p. 165.

[227] *Ectors saga*, ed. cit., p. 99.

[228] Su questo tema, cf. in particolare H. Falk, *Altnordische Waffenkunde*, 1914, p. 44 e F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, *op. cit.*, pp. 61-64.

ægir augum ("*il terribile dardo degli occhi* [*pieni di sentimenti*] *mortali*")[229]. *Egill* perviene tuttavia a tranciare la gamba del suo avversario. Nel corso di un duello successivo, deve invece gettarsi alla gola di *Atli*, sul quale i colpi di spada non hanno presa. *Atli*, tuttavia, non viene descritto come un guerriero-belva[230].

Se l'uso del "cattivo occhio" sembra appartenere ai maghi molto più che ai *berserkir*, la facoltà di smussare le armi dell'avversario costituisce un sortilegio propriamente odinico, come rivelato dalla strofa 148 degli *Hávamál*[231]. Snorri Sturluson dà anche conto di questa tradizione nell'*Ynglinga saga*: *Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir* ("*In battaglia, Odino aveva il potere di rendere i suoi nemici ciechi o sordi o colti dallo spavento, mentre le loro armi non tagliavano più di bastoni*")[232]. Questo potere assicura una protezione speciale ai *berserkir*, quali "compagni di Odino" (*hans men*). Un episodio della *Ketils saga Hængs* illustra perfettamente questo legame privilegiato, di cui beneficia il re vichingo *Framarr*: *þat hafði Óðinn skapat Framari, at hann bitu eigi járn* ("Óðinn *aveva disposto con* Framarr *in modo che il ferro non mordesse su di lui*")[233]. Abbiamo già sottolineato, al capitolo V di questo studio, gli elementi che permettono di identificare questo *Framarr* come un guerriero-belva.

Anche il portare pellicce animali contribuisce all'invulnerabilità dei *berserkir*. L'autore della *Grettis saga* presenta questi ultimi nei seguenti termini: *þeir váru kallaðir úlfheðnar, en á þá bitu engi járn* ("*erano chiamati 'pellicce-di-lupi', ed il ferro non aveva presa su di loro*"). Il testo della *Vatnsdœla saga* permette di completare questa definizione: [...] *þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir; þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur* ("*i guerrieri-belve, che erano chiamati 'pellicce-di-lupo'; portavano corpetti* [*in pelle*] *di*

---

[229] *Egils saga*, ed. cit., p. 203, strofa 37.

[230] *Ibid*, pp. 209-210.

[231] *Hávamál*, str. 148, *Edda – Codex Regius*, p. 42: *eggjar ec deifi / minna andscota, / bítað þeim vápn né velir* "("Io smusso i tagli [delle spade] dei miei nemici; le loro armi ed i loro bastoni non mordono più").

[232] *HSS*, I, p. 17; trad. francese di F.-X. Dillmann, *Histoire des Rois de Norvège*, p. 60.

[233] *Ketils saga Hængs*, cap. V, in *FSN*, II, p. 132.

lupo invece di corazze"). Il termine *vargstakkar* appare anche nella versione leggendaria della *Storia di sant'Olaf*; si tratta di pellicce di lupo confezionate dagli stregoni lapponi per i compagni di Thorir il Cane. Queste pellicce garantiscono l'invulnerabilità dei combattenti che le indossano[234].

Nella *Göngu-Hrólfs saga*, un mantello di pelliccia (*ólpa*) protegge il temibile *Röndólfr* dai morsi del ferro (*Eigi bitu flest járn á ólpu þá, er hann var í*)[235]. La protezione conferita dalle pelli animali[236] si ricollega probabilmente al tema della metamorfosi, o del "viaggio dell'anima": *Bǫðvarr bjarki* rimane invulnerabile mentre combatte sotto forma di un orso, nella *Hrólf saga Kraka*[237]. Fra i guerrieri-belve, questo viaggio dell'anima sembra strettamente legato alla trance furiosa: nell'*Egils saga*, il verbo medio-passivo *hamask*, forgiato a partire dal sostantivo *hamr* ("*forma esteriore dell'anima*"), viene impiegato come sinonimo di *ganga berserksgang*[238]. Questa forma verbale, che deve essere accostata alla locuzione *skipta hǫmum*, implica insieme la nozione di furore e quella di cambiamento di apparenza: durante i suoi accessi di rabbia, il *berserkr* è, in senso proprio, "fuori di sé".

L'insensibilità al fuoco prende palesemente le mosse dallo stesso comportamento estatico.

e.- Insensibilità al fuoco

Secondo Snorri Sturluson, gli uomini di *Óðinn* rimangono insensibili al morso delle fiamme (*Ynglinga saga*, VI). La letteratura medievale amplifica talvolta il fenomeno fino alla caricatura: nelle *Gesta Danorum*, i guerrieri più selvaggi non esitano ad ingoia-

---

[234] *Olafs saga hins helga*, ed. cit., p. 192: *Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinzstakcum* ("*Thorir il Cane ed i suoi undici uomini stavano sul davanti della linea di battaglia, staccati, e portavano dei corpetti* [*in pelle*] *di lupo*").

[235] *Göngu-Hrólfs saga*, cap. XXX, in *FSN*, III, p. 322.

[236] Sull'invulnerabilità procurata dai travestimenti animali, cf. in particolare *Ragnars saga loðbrókar*, in *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. Magnus Olsen, *SUGNL*, XXXVI, 1906-1908, pp. 117-120, 156-159. Si può notare anche che il ferro non morde la guancia pelosa di *Grímr loðinkinni* (*Gríms saga loðinkinna*, in *FSN*, II, p. 143).

[237] *Hrólf saga Kraka*, in *FSN*, I, p. 102.

[238] *Egils saga*, ed. cit., I, p. 69. Cf. anche R. Cleasby, *IED*, p. 236.

re dei carboni ardenti[239]. Molto spesso, le saghe danno tuttavia un'immagine più "realistica", autorizzando un'interpretazione coerente dei fatti. L'insensibilità al fuoco è una conseguenza ben nota dei fenomeni di trance estatica. Senza dubbio i *berserkir* potevano – pervenendo al parossismo del furore – acquisire questa sbalorditiva facoltà.

Anche la pratica rituale della *Feuerprobe* ("prova del fuoco"), destinata a rivelare il coraggio di coloro che vi si sottopongono, ha potuto rinforzare questa reputazione di invulnerabilità. Le tradizioni marziali raggiungono in questo contesto una dimensione sacra. Alcuni eroi immortalati dalle *fornaldarsögur* giurano di non indietreggiare mai davanti al ferro né al fuoco, come *Hrólfr kraki*: *hann hafði (...) heitit, ad flýja hvorki eld nè járn* (*Hrólfs saga kraka*, cap. LXI)[240]. I dodici campioni del re si associano al giuramento pronunciato dal loro padrone: presi in trappola alla corte di *Aðils*, questi fedeli compagni sopportano stoicamente il calore incandescente del focolare, prima di correre sui loro avversari e gettarli nelle fiamme[241].

A similitudine di queste figure leggendarie, i guerrieri dell'età vichinga si impegnano probabilmente, al momento di raggiungere la truppa dei *berserkir*, a non fuggire mai "né il ferro né la fiamma". Quest'ipotesi presenta la più alta verosimiglianza, malgrado il silenzio delle fonti storiografiche.

Seguendo la testimonianza delle saghe, i guerrieri-belve si sforzano di attestare pubblicamente, ad ognuna delle loro apparizioni nelle dimore signorili, il loro disprezzo per il dolore ed il pericolo. Durante alcuni banchetti dati durante l'inverno, reiterano le stesse dimostrazioni di forza: sfide lanciate fra i commensali, danze marziali e simulacri di combattimento, ai quali si aggiunge precisamente lo strano uso che consiste nel "camminare sul fuoco" (cf. l'espressione norrena *vaða eld*)[242]. Questa pratica consiste proba-

239 Cf. i sette figli di *Sywaldus* (*Gesta*, VII, ii, 7), o ancora *Harthbenus* (*Gesta*, VII, ii, 11).

240 *FSN*, I, p. 84.

241 *Ibid*., p. 84-85. Questa scena è raccontata anche nell'*Edda* di Snorri; i campioni del re *Hrólfr* sono allora qualificati come *berserkir*.

242 *Svarfdœla saga*, ed. cit., cap. VII, p. 142-143; *Saga Hrólfs Gautrekssonar*, in *FSN*, III, cap. XVI, pp. 114-115.

bilmente nel saltare al di sopra delle fiamme del focolare[243], seguendo una tradizione osservata fino ai nostri giorni nel folclore germanico (in particolare durante la veglia dei fuochi di San Giovanni). Il compimento di questi rituali, facilitato dagli effetti analgesici associati al *berserksgangr*, confortava senza dubbio il sentimento di invulnerabilità dei guerrieri-belve, i cui accessi di frenesia dovevano allora ispirare un vero e proprio terrore. Secondo Fredrik Grøn, questo tipo di comportamento rivela in primo luogo l'influenza di una patologia isterica[244]. Altri autori, come Lily Weiser, hanno sottolineato invece l'importanza della trance estatica nelle credenze e nei culti di numerose società arcaiche[245]. Nella mitologia norrena, l'esposizione al morso delle fiamme figura peraltro nel numero dei tormenti subiti da *Óðinn* (cf. i *Grímnismál*, str. 1 e 2)[246]. Questo riferimento permette di intravedere il significato iniziatico della *Feuerprobe*. Per i guerrieri-belve, la prova del fuoco rimanda senza dubbio ad un rito di integrazione, allo stesso tempo costituendo la manifestazione più evidente della loro invulnerabilità. L'intervento dei missionari cristiani mette fine a queste pratiche. Diverse fonti islandesi riferiscono come i *berserkir* siano messi in scacco dal prete *Þangbrandr*[247] o dal vescovo *Friðrekr*[248]: i guerrieri-belve non riescono più a passare senza danno i focolari benedetti dagli uomini di Dio. Al di là del loro carattere edificante, tali episodi rivelano come la trance estatica del *berserksgangr* sia strettamente associata, nella memoria collettiva dell'isola boreale, alle tradizioni pagane.

---

243 Cf. gli *Skáldskaparmál* (*ESS*, p. 141): *toc skiold sin ok kastaþi aeldin ok hliop yfir eldin, meþan skioldrin bran, ok mælti en: "Flyra sa el der ifir hleypr"* (*"Prese il suo scudo, lo gettò nel fuoco e saltò al di sopra delle fiamme, mentre lo scudo bruciava. Dichiarò ancora: 'Che non si diano alla fuga davanti al fuoco, coloro che saltano al di sopra delle fiamme!'"*, traduzione di F.-X. Dillmann, *L'Edda*, p. 130).

244 F. Grøn, art. cit., 1929.

245 L. Weiser, *op. cit.*, 1927, pp. 77-78.

246 *Edda- Codex Regius*, p. 57.

247 Cf. la *Brennu-Njáls saga*, ed. cit., cap. CIII, pp. 267-268.

248 Cf. i racconti che figurano nella *Vatnsdœla saga* (ed. cit., cap. XLVI, p. 124), la *Kristni saga* (in *Biskupa sögur*, I, ed. Sigurgeir Steingrímsson et al., *ÍF*, XV, 2, 2003, cap. II, p. 9) ed il *Þorvalds Þáttr víðfǫrla* (*ibid.*, pp. 69 seg. e 93-94).

f.- Forze decuplicate

Quando sono afferrati dalla frenesia del *berserksgangr*, i guerrieri-belve sfoggiano anche una forza poco comune – cosa confermata da Snorri Sturluson: *váru sterkir sem birnir eða griðungar* ("*erano forti come orsi o tori*", *Ynglinga saga*, VI). La metafora animale utilizzata da Snorri non può mancare di evocare un celebre episodio della *Landnamabók* – il combattimento notturno nel corso del quale due Islandesi, chiamati *Dufþakr* e *Stórólfr*, si affrontano sotto la forma di un orso e di un toro[249]. Le fonti norrene associano a ciascuno di questi personaggi l'aggettivo *hamrammr* (letteralmente, "*forte quanto al suo hamr*", cioè "*capace di modificare la sua apparenza, di metamorfizzarsi*", cf. *infra*).

Nell'*Egilssaga*, le imprese compiute da *Kveld-Úlfr* e *Skallagrímr* sotto l'effetto del *berserksgangr* sopraggiungono dopo il tramonto del sole. Nel capitolo XXVII, il padre ed il nonno di *Egill* sorprendono il nemico al cader del giorno; in compagnia dei loro uomini, si abbandonano allora al furore dei guerrieri-belve, massacrando una cinquantina di avversari[250]. Nel capitolo XXX, *Skallagrímr* dà prova durante la notte di un vigore eccezionale: giunge a far risalire dalle profondità del mare una pietra di un peso considerevole (non ci vogliono meno di quattro uomini per sollevarla)[251]. Nel capitolo XL, *Skallagrímr* entra in furore (*hamask*) all'ora del crepuscolo (*um kveldit eftir sólarfall*) contro il proprio figlio: diventa tanto forte (*gerðist Grímr þá svá sterkr*) da sollevare il compagno di giochi di *Egill* e da ucciderlo proiettandolo al suolo[252].

Anche nella *Heiðarvíga saga*, i *berserkir Halli* e *Leiknir* compiono durante la notte i lavori ciclopici che sono affidati loro (cf. l'episodio simile riferito nell'*Eyrbyggja saga*)[253]. Secondo la testimonianza delle fonti islandesi[254], la potenza muscolare dei guer-

---

[249] In *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. Jakob Benediktsson, Reykjavik, *ÍF*, I, 1968, pp. 355-356.

[250] *Egilssaga*, ed. cit., p. 70.

[251] *Egilssaga*, ed. cit., p. 78-79.

[252] *Egilssaga*, ed. cit., p. 101.

[253] *Heiðarvíga saga*, in *Borgfirðinga sǫgur*, ed. Sigurður Nordal e Guðni Jónsson, *ÍF*, III, 1938, cap. III, p. 222. *Eyrbyggja saga*, ed. Hugo Gering, *ASB*, VI, 1897, pp. 98 seg.

[254] Per altri riferimenti riguardanti la forza eccezionale dei *berserkir*, cf. Aðalheiður Guðmundsdóttir, art. cit., p. 333.

rieri-belve si accresce dunque dopo il tramonto del sole. L'ora alla quale il fenomeno si scatena coincide con il carattere notturno attribuito ai casi di "metamorfosi": come le altre manifestazioni del *berserksgangr*, questo tratto rimanda evidentemente alla nozione di trance estatica.

g.-Pallore del viso

Alcuni guerrieri-belve si distinguono anche per il pallore del viso. In particolare è il caso di *Ljótr inn bleiki*, avversario di *Egill Skallagrímsson*[255]. Questa caratteristica inquietante costituisce un altro sintomo dello stato di trance. Il pallore estremo può anche presentare un carattere morboso: nella *Fljótsdœla saga*, *Gunnsteinn* è qualificato come *bleikr í andliti sem nár* ("*pallido di viso come un cadavere*"). Questo personaggio non è espressamente designato come *berserkr*; entra tuttavia nel furore (*hamask*)[256]. Si tratta di un pallore naturale, provocato dalla trance, o di un trucco destinato a dare al *berserkr* un'apparenza inquietante? Le due ipotesi sembrano accettabili: le pratiche dei guerrieri-belve non sono senza rapporto con il culto degli antenati ed il mito odinico del *Totenheer* (cf. l'accostamento operato da Georges Dumézil tra i *berserkir* e la coorte mitica degli *Einherjar*)[257]. Inversamente, Tacito fa allusione alle tinte scure (*nigra scuta, tincta corpora*) utilizzate dagli *Harii* per impressionare il nemico durante i loro attacchi notturni, presentando l'aspetto del *feralis exercitus*[258].

h.- Spossamento ed aspetti patologici

La violenza scatenata dal *berserksgangr* esaurisce generalmente le forze del guerriero-belva, provocando per contraccolpo uno stato di completa apatia[259]. L'autore dell'*Egilssaga* evoca questo fenomeno in termini precisi:

---

[255] *Egilssaga*, ed. cit., pp. 203-204. Cf. le strofe declamate da *Egill* (str. 38: *leik ek við hal bleikan*; str. 39: *leikum sárt við bleikan*). In altri contesti, l'epiteto *bleikr* può anche designare un "codardo", o un uomo "dai capelli chiari".

[256] In *Austfirðinga sǫgur*, ed. Jón Jóhanesson, *ÍF*, XI, 1950, p. 280.

[257] G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, p. 81: l'autore qualifica i *berserkir* come "doppione terrestre" degli *Einherjar*.

[258] *Germania*, XLIII.

[259] Per una panoramica delle fonti, cf. in particolare G. Breen, *op. cit.*, p. 82.

Svá er sagt, at þeim mǫnnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á, at meðan þat var framit, þá váru þeir svá sterkir, at ekki helzk við þeim, en fyrst, er af var gengit, þá váru þeir ómáttkari en at vanða.

Secondo ciò che si riferisce, ecco cosa succedeva agli uomini che avevano il dono di metamorfosi, o che erano posseduti dal furore dei guerrieri-belve: per quanto a lungo questo si produceva, essi erano tanto forti che nessuno resisteva loro; ma come cessava, erano più deboli del normale.

Quando la crisi finisce, il collasso dell'energia vitale può perfino portare il *berserkr* ad una conclusione fatale: *Kveld-Úlfr*, sollevato dal furore durante l'assalto notturno contro *Hallvarðr*, soccombe qualche giorno più tardi alla malattia (*Egils saga*, cap. XXVII)[260]. Nella *Svarfdœla saga* (cap. XIX), *Þorsteinn svǫrfuðr* si reca al combattimento sotto forma animale; deve allettarsi poco tempo dopo, e muore nella primavera seguente[261]. L'appellativo *berserkr* non viene mai utilizzato a proposito di questo personaggio. Tuttavia, il destino di *Þorsteinn* evoca stranamente quello di *Kveld-Úlfr*[262]. I *berserkir*, indeboliti e vulnerabili quando il furore li abbandona, diventano così prede facili per i loro avversari: in queste disposizioni, *Halli* e *Leiknir* sono presi in trappola dal loro padrone *Víga-styrr* (*Eyrbyggja saga*, cap. XXVIII)[263].

Alcuni *sagnamenn* descrivono l'abbattimento successivo al *berserksgangr* come un'affezione patologica – come testimoniato dalle locuzioni *í sóttum*[264], *sem eptir nockurs kyns sottir*[265] o *sem sottlera menn*[266] (il sostantivo fem. *sótt* possiede, nella sua accezione più generale, il senso del latino *morbus*).

---

260 *Egilssaga*, ed. cit., p. 70.

261 *Svarfdœla saga*, ed. cit., pp. 181 seg. Il combattimento descritto in quest'episodio oppone un cinghiale ed un orso bianco (*gǫltr ok hvítabjǫrn*). *Þorsteinn* lascia intendere di aver partecipato al confronto.

262 Nella stessa opera (*Svarfdœla saga*, ed. cit., pp. 172-175) appare forse un'altra illustrazione di questo tema: il guerriero-belva *Klaufi*, nipote di *Þorsteinn*, viene messo a morte dai suoi avversari quando si rilassa dopo un accesso di furore.

263 *Eyrbyggja saga*, ed. cit., pp. 100 seg.

264 *Hrólfs saga Gautrekssonar*, cap. XVI, in *FSN*, III, p. 115.

265 *Heiðreks saga. Hervarar soga ok Heiðreks konungs*, ed. cit., p. 9.

266 *Ibid*., p. 97.

Due interpretazioni emergono alla lettura delle fonti: il fenomeno di spossamento è talvolta associato al dono di metamorfosi (cf. il caso di *Þorsteinn svǫrfuðr*, o le sonnolenze attribuite a *Kveld-Úlfr* all'inizio dell'*Egilssaga*); in altri casi, l'apatia appare, in maniera senza dubbio più "razionale", come un effetto secondario provocato dalla violenza degli accessi di furore (*Egils saga*, cap. XXVII). In quest'ultimo caso, il *berserksgangr* può essere percepito come una tara. Uno dei personaggi della *Vatnsdœla saga*, sotto l'influenza di questo male, si sente profondamente avvilito; il narratore evoca peraltro le crisi di cui soffre *Þórir Ingimundarson* in termini privi di ambiguità: *mein* ("malattia")[267], e *ótími* ("afflizione")[268].

La confusione tra il *furor* guerriero e certe forme di patologie nervose (o mentali) ha senza dubbio aggravato la connotazione negativa del *berserksgangr* nell'immaginario medievale. Gli accessi di follia attribuiti a *Þrum-ketill* nella *Droplaugarsona saga*[269] forniscono un'eccellente illustrazione del parallelo stabilito tra i due fenomeni: al massimo della sua rabbia, *Ketill* si rivolge contro gli oggetti e gli uomini che si trovano sul suo cammino, non esitando ad attraversare le fiamme del focolare.

La violenza e la subitaneità del *berserksgangr*, il suo carattere irreprensibile e le manifestazioni estatiche che lo accompagnano, hanno innegabilmente contribuito a confondere le apparenze: la frenesia marziale dei guerrieri-belve, privata sul suolo islandese di ogni legittimità eroica, si riduce agli occhi degli abitanti dell'isola boreale a semplici convulsioni isteriche.

Una disposizione del *Kristinna laga þáttr*, compilata in seno alla raccolta giuridica islandese nota con il nome di *Grágás* ("*Oca grigia*"), condanna esplicitamente il *berserksgangr*:

> *Ef maþr gengr berserks gang. oc varþar* honvm *þat fior*bavgs gar*þ. oc s*va *var*þar *kavrlvm þeim er hia ero staddir. nema þeir hefti* hann *at. þa varþar aungvm þ*eirra. *ef þeir vinna heftan* hann *at.* enn *ef opta*ʀ *kemr at. var*þar *fio*r*b*avgs garþ[270]

[267] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 83 e 97.

[268] *Vatnsdœla saga*, ed. cit., p. 98.

[269] In *Austfirðinga sǫgur*, ed. Jón Jóhannesson, *ÍF*, XI, 1950, pp. 220 seg.

[270] *Grágás. Islændernes lovbog i Fristatens Tid*, ed. Vilhjálmur Finsen, I, 1852, p. 23. Quest'edizione segue per l'essenziale le lezioni del manoscritto Gks 1157 fol., *Konungsbók* (*Codex Regius*), datato alla metà del XIII secolo.

Se un uomo è colto dal furore dei guerrieri-belve, allora incorre nella proscrizione temporanea, e allo stesso modo gli uomini che sono presenti, a meno che non lo trattengano. Allora, nessuno fra loro è [punito], se sono stati capaci di trattenerlo. Ma se questo succede spesso, allora vi è la proscrizione temporanea.

La sezione alla quale appartiene questo testo, redatto probabilmente all'inizio del XII secolo[271], enumera le sanzioni penali applicate alle pratiche pagane. Tuttavia, queste righe non fanno la minima allusione alle credenze pre-cristiane relative ai guerrieri-belve; non vi è neppure trattata la metamorfosi animale. Quest'aspetto, tuttavia, non è assente dalle saghe islandesi: lo testimonia l'uso di numerosi termini derivati dalla parola *hamr* ("forma esteriore dell'anima"), utilizzati per descrivere il *berserksgangr.*

2) Berserksgangr *e vocabolario della metamorfosi*

Le saghe leggendarie e le *riddarasögur* rappresentano volentieri i *berserkir* con tratti favolosi: questi personaggi vengono allora dipinti come creature mostruose, che si danno ad innumerevoli metamorfosi – come *Grímr ægir* nella *Gǫngu-Hrólfs saga*[272].

Le saghe "reali" e le *íslendingasögur* non attribuiscono alcun carattere di questo tipo ai guerrieri-belve (cf. *supra* cap. IV). L'etimologia dei termini utilizzati in queste opere per descrivere il *berserksgangr* rimanda tuttavia alla nozione di cambiamento di apparenza (cf. l'aggettivo *hamrammr*, la locuzione *eigi einhamr*, il verbo medio-passivo *hamask*, etc.).

Quando si applica ai guerrieri-belve, questo vocabolario descrive un cambiamento del comportamento, le cui manifestazioni fisiche (rabbia, urla, pallore, etc.) non si accompagnano ad alcuna trasformazione animale. Si tratta di un'interpretazione tardiva, propria dell'Islanda cristiana? Quest'immagine "razionale" si è sostituita a concezioni più arcaiche, che concedevano ai *berserkir* la reputazione di "cambiare di forma"?

L'ipotesi è stata lanciata da Benjamin Blaney, nella sua tesi del 1972. L'autore basa la sua argomentazione principalmente sulla tes-

---

[271] Cf. il commento di A. Heusler, in *Isländisches Recht. Die Graugans*, 1937, p. XVIII.

[272] *FSN*, III, ed. cit., pp. 241 e 342.

timonianza dell'*Egilssaga*: "*Just as the ability to change shape diminished with each generation of Egils's family, so the terms used to indicate this change also weakened and changed their meaning. The terms* hamramr, eigi einhamr *and* hamask, *which originally indicated a physical change, probably no longer did so by the mid-thirteenth century*"[273]. All'interno del lignaggio dello scaldo *Egill*, l'indebolimento progressivo del *berserksgangr* corrisponde secondo Benjamin Blaney al declino delle credenze relative alla metamorfosi.

Tuttavia, l'*Egills saga* non descrive mai gli avi di *Egill* sotto una forma animale: *Kveld-Úlfr* viene qualificato semplicemente come *mǫjk hamrammr*[274]. Qual è, in questo contesto, la portata di una tale formula?

Nella letteratura norrena, l'aggettivo *hamrammr* fa di frequente riferimento alla trance estatica del *berserksgangr* (*Egilssaga*, cap. XXVII: [...] *þeim mǫnnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim er berserksgangr var á*). Parallelamente, questo termine rimanda anche alle metamorfosi "reali" praticate dai personaggi dotati di competenze magiche. Nella *Landnámabók*, *Stórólfr* e *Dufþarkr* si affrontano sotto la forma di un orso e di un toro[275]. Questi personaggi sono insieme *hamrammir*[276] e versati nella stregoneria (*mjök trylldr*[277] e *fjölkunnigr*[278]); però, non sono presentati come dei *berserkir*.

Come indicato dall'uso di un vocabolario comune, il dono di metamorfosi ed il *berserksgangr* sono considerati dagli antichi Scandinavi come la risultante di una sola e medesima facoltà, utilizzata secondo gradi di intensità differenti. Nei due casi, il procedimento in effetti assume la "forma dell'anima" (*hamr*). Tuttavia, gli "stregoni" descritti nelle *íslendingasögur* possiedono il potere di per-

---

273 B. Blaney, *op. cit.*, p. 63a.

274 *Egils saga*, ed. cit., p. 4.

275 In *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. cit., pp. 355-356.

276 In *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. cit., p. 355: *hann* (i.e. *Dufþarkr*) *var hamrammr mjǫk, ok svá var Stórólfr Hœngsson.*

277 *Orms Þáttr Stórólfssonar*, in *Harðar saga* [...], ed. Þórhallur Vilmundarson e Bjarni Vilhjálmsson, *ÍF*, XIII, p. 398: *Dufþarkr var mikill ok mjök trylldr, svá at hann var eigi einhamr.*

278 *Orms Þáttr Stórólfssonar*, ed. cit., p. 401: *Stórólfr* [...] *var* [...] *kallaðr fjölkunnigr.*

venire *ad libitum* ad una trasformazione completa, mentre il *berserksgangr* si manifesta esclusivamente attraverso un accesso di frenesia incontrollabile.

La "metamorfosi" del guerriero-belva si riduce dunque ad un fenomeno di ordine puramente psicologico. Ciononostante, essa non ne presenta di meno una delle più sorprendenti immagini, in cui l'insensibilità al morso delle armi e delle fiamme si unisce allo scatenamento di una violenza parossistica.

Il portare pellicce animali, come pure certe forme di mimetismo (grida, urla, manifestazioni di efferatezza), permettono in effetti al *berserkr* di esteriorizzare "l'essere secondo" che lo abita[279] (cf. la formula *eigi einhamr*).

In questo quadro, le mentalità pagane non operano alcuna distinzione di principio tra la nozione di metamorfosi e quella di cambiamento comportamentale, come dimostrato dall'importanza accordata al culto delle maschere in alcune società arcaiche[280].

Se il pensiero cristiano, prolungato in parte dal razionalismo moderno, tende a dissociare il soprannaturale dal mondo sensibile, l'antica religione nordica partecipa di tutto un'altro approccio.

In questa prospettiva, l'esaltazione propria del *berserksgangr* produce probabilmente sugli spiriti un'impressione profonda: non vi è bisogno di una modificazione dell'apparenza fisica perché il guerriero-belva sia percepito come un essere fondamentalmente differente da quello comune dei mortali. La "metamorfosi" si compie così, senza che sia necessario constatare una trasformazione dell'involucro corporeo.

Berserkir e *ulfheðnar*, colti dal *furor*, liberano l'efferatezza che li anima, rivelando la loro anima di bestia selvaggia. Sotto l'effet-

---

[279] G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, p. 82: "[...] *i berserkir di Odhinn non assomigliano solamente a dei lupi, a degli orsi, etc., per la forza e la ferocia;* ad un certo grado essi erano questi stessi animali. *La loro estasi esteriorizzava un essere secondo che viveva in loro, e gli artifici dell'abbigliamento (cf. i* tincta corpora *degli Harii), i travestimenti ai quali fanno evidentemente allusione il nome* berserkir *ed il suo sinonimo* úlfhédhnar *("uomini dalla pelle di lupo") non servivano altro che ad aiutare, ad affermare questa metamorfosi agli amici e ai nemici spaventati* [...]".

[280] Su questa questione, cf. in particolare la sintesi di O. Höfler: *Verwandlungskulte, Volkssagen un Mythen*, 1973, pp. 43 seg.

to della trance estatica, l'*hamr* si manifesta subitaneamente. Allora, i combattenti divengono veramente simili ad orsi e lupi.

Nessuna tecnica di tipo "sciamanico"[281] è evocata a questo proposito nelle fonti: la crisi sopraggiunge in maniera brutale.

I guerrieri-belve, ispirati dalla loro divinità tutelare, non dispongono più di sé: formano la coorte dei compagni di *Óðinn*. Questo fenomeno abolisce la frontiera tra la sfera dei morti e quella dei viventi: votati a servire il padrone del *valhǫl*, i *berserkir* provano sul campo di battaglia la sensazione di prendere posto tra gli *Einherjar*[282].

Il processo di identificazione si rinnova probabilmente durante alcune cerimonie del periodo invernale, dedicate al culto degli antenati (donde l'apparizione frequente di *berserkir* durante le feste di *jól*). Il mito escatologico dell'*Hjaðningavíg* ("combattimento degli *Hjaðningar*", cf. *supra*, cap. V e VI) attesta l'esistenza di un legame molto antico tra le pratiche dei guerrieri-belve ed il culto odinico: gli *Hjaðningar* (*i.e.* "*Heðinn ed i suoi*")[283], il cui nome evoca il portare vestiti di pelli (cf. il sostantivo *heðinn*), combattono fino alla fine dei tempi[284], ad immagine degli *Einherjar*.

Secondo altre fonti, la "prateria dei non-morti" (*Ódáinsakr*) si colloca nel regno di *Glasisvellir* ("*Campi di ambra*")[285], sul quale regna il re *Guðmundr*, figlio di *Ulfheðinn* e padre di *Heiðrekr Ulfhamr* (*Ulfhamr*: "[*Colui che possiede*] la forma (o l'anima) del

---

[281] Cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1968, p. 303.

[282] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 84: "*Gli Einherjar non sono solamente la trasposizione mitica di alcune 'società di guerrieri'. O piuttosto l'Altro Mondo ed il mondo terrestre sono, su questo punto, indissolubilmente legati: presso Odhinn, gli Einherjar non sono niente di più e niente di meno che quello che erano presso il loro padrone terrestre. Tutto accade come se il solo fatto di avere, sulla terra "adottato questa forma di esistenza avesse loro assicurato questa forma di immortalità*".

[283] F.-X. Dillmann, *L'Edda*, p. 210.

[284] *ESS*, p. 155: *sva er sagt iqvæþvm, at Hiaðningar skvlo sva biþa ragna rÈkrs* ("*si dice anche nei poemi che gli Hiadningar devono attendere così il Crepuscolo degli dèi*"). Sul simbolismo del cane e del lupo in rapporto con il culto dei morti, cf. in particolare O. Höfler, *Kultische Geheimbünde*, 1934, pp. 55 seg.; F. Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, 1938; M. Paul, *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*, 1981, pp. 184-188.

[285] *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, ed. cit., p. 1.

lupo")[286]. A proposito del culto reso alla figura mitica di *Guðmundr* (di cui il folclore norvegese illustra peraltro i legami con il ciclo di *Jul*[287]), Jan de Vries scrive molto giustamente: "*Übernatürliche Wesen, die einen Wolfspelz oder gar eine Wilfsgestalt zum Merkmal haben, gehören wohl zu den männerbündischen Kulten und dürfen sodann auch, wenngleich auf einem gehörigen Abstand, auf eine Linie mit Odin gestellt werden*"[288]. Adottando l'apparenza ed il comportamento di una bestia, il *berserkr* rivestito di spoglie animali penetra finalmente nella sfera del sacro. Questa simbolica rimanda al culto degli antenati, come testimoniato dall'utilizzo frequente dell'elemento *-úlfr-* nell'onomastica norrena (in particolare in seno ad alcuni lignaggi eminenti)[289]. Il cristianesimo, instaurato in maniera definitiva in Norvegia a partire dall'XI secolo, condanna naturalmente questa messa in opera dell'efferatezza animale, così come alcuni costumi marziali profondamente ancorati nelle credenze pagane. I re cristiani logicamente condannano il comportamento dei *berserkir*, privati da allora di ogni legittimità

---

[286] *Þorsteins Þátr Bæjarmagns*, cap. V e XII (in *Fornaldar sögur Norðrlanda*, ed. Guðni Jónsson e Bjarni Vilhjálmsson, 1943-1944, III).

[287] Cf. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-1957, I, p. 387; N. Lid, *Joleband og vegetationsguddom*, 1928, p. 158-161.

[288] J. de Vries, *op. cit.*, II, pp. 284-285. Su questa questione, cf. anche O. Höfler, *op. cit.*, pp. 172 seg.; Id., *Germanisches Sakralkönigtum*, 1952, I, pp. 335 seg., nota 264.

[289] Cf. in particolare l'iscrizione runica di Istaby (DR 359, parrocchia di Mjällby, cantone di Lister, Blekinge, VII secolo) sulla quale sono evocati tre personaggi chiamati "Lupo della battaglia" (*Haþuwulfr*), "Lupo della spada" (**Haeruwulfr*, inciso con la forma **hAeruwulafiʀ**, "[figlio di] Heruwulf") e "Lupo dell'esercito" (**hAriwulafa**, acc. di **Hariwulfr*). Il nome **hAriwolAfʀ** figura su un'altra pietra del cantone di Lister, la pietra di Stentoften (DR 357), a fianco del nome **hAþuwolAfʀ** – che appare anche sulla pietra vicina di Gummarp (DR 358, con la forma **hAþuwolAfA**). Si tratta probabilmente dello stesso gruppo di persone, unite da legami di parentela (cf. S.B.F. Jansson, *Runes in Sweden*, 1987, pp. 20 seg.; E. Nyman e H. Williams, "Lister", in *RGA*; XVIII, 2001, pp. 508-512). Si può consultare anche O. Sundqvist e A. Hultgård, "The Lycophoric Names of the 6th to 7th Century. Blekinge Rune Stones and the Problem of their Ideological Background", in A. van Nahl et al. (ed.), *Namenwelten. Orts- und Personennamen in historischer Sicht*, 2004, pp. 583-602.

[290] Cf. in particolare, nella versione "leggendaria" della saga, l'episodio dei due *berserkir* convertiti dal re: *Olafs saga hins helga*, ed. cit., pp. 176 e 182.

in seno alle élite scandinave[290]. All'epoca in cui sono redatte le saghe islandesi, il *guerriero-belva* non appartiene più da molto tempo alla quotidianità della società nordica. La letteratura medievale relega a poco a poco questi personaggi al dominio della tradizione leggendaria. In questo contesto, i racconti di trasformazione animale si riferiscono inevitabilmente all'intervento della magia. Si stabilisce una certa confusione tra la nozione di metamorfosi reale e la trance del *berserksgangr*. Il fenomeno è abbassato al rango di pratica condannabile o di devianza patologica. Parallelamente, la figura del licantropo si sostituisce progressivamente all'immagine del guerriero-belva nell'immaginario collettivo. Quest'evoluzione traspare in parte nel personaggio di *Kveld Úlfr*. Il ricordo delle credenze ancestrali sussiste tuttavia, con una forma molto attenuata, attraverso il vocabolario relativo alla nozione di *hamr*. Bisogna ora completare il presente studio con l'analisi di questa terminologia[291].

a.- Il sostantivo hamr *e la locuzione* skipta hǫmum

In senso proprio così come in senso figurato, il significato del sostantivo maschile *hamr*[292] si riferisce all'apparenza esteriore degli esseri viventi – umani, animali o creature soprannaturali. Nella sua accezione materiale, il termine si applica per esempio al piumaggio degli uccelli (o ad un vestito ricoperto di piume: il *fiaðrhamr* della dea *Freyja*[293]; cf. anche i composti *arnarhamr*[294], *alptarhamr*[295], *fulgshamr* e *gásarhamr*[296]) così come al pelo di alcuni mammiferi (cf. i due *úlfahamir* scoperti da *Sigmundr* e *Sinfjötli* nella *Völsunga saga*)[297]. Nelle *Strengleikar*, il norreno *hamr* traduce il fran-

---

[291] Sull'uso di questa terminologia in rapporto con il *berserksgangr*, si possono consultare con profitto, fra gli studi antichi, K. Maurer, *Bekehrung*, II, 1855-1856, pp. 101-118; H. Gering, *Über Weissagung*, 1902, pp. 12-15.

[292] Cf. le definizioni che figurano in R. Cleasby, *IED*, e J. Fritzner, *Ordbog*.

[293] *Þrymsqviða*, str. 3, 5 e 9, in *Edda – Codex Regius*, pp. 111-112.

[294] *Vafðrúðnismál*, str. 37, in *Edda – Codex Regius*, p. 51.

[295] A proposito delle valchirie, nell'introduzione in prosa della *Vǫlundarqviða* (*Edda – Codex Regius*, p. 116).

[296] Cf. R. Cleasby, *IED*, pp. 236-237.

[297] *Völsunga saga*, cap. VIII, in *FSN*, I, p. 130. Queste pelli di lupo incantate provocano peraltro la metamorfosi dei due eroi che le indossano.

cese "*sembianza di bestia*", che figura in uno dei lai di Maria di Francia (*Bisclaret*)[298].

In maniera più astratta, questa parola rimanda anche alla nozione di "forma", strettamente legata alle credenze relative all'anima "mobile"[299]: *hamr* designa in questo caso l'aspetto fisico con il quale l'anima si manifesta, in particolare in occasione di una metamorfosi. François-Xavier Dillmann propone le seguenti traduzioni: "*forma esteriore dell'anima*", "*apparenza assunta durante una metamorfosi*"[300].

Il norreno *hamr*, etimologicamente imparentato con il maschile *hams* ("muta [di un serpente]", "scorza [di un frutto]"[301], cf. il germ. **hama̯(n)-*, "*Hülle, Haut, äußere Gestalt*"[302]), deriva dalla radice i.-e. **k̂em*, "ricoprire", "avvolgere" (cf. il lat. *camisia* ed il francese *chemise*, l'a.ingl. *heofon*, "cielo", etc.)[303]. Nell'uso moderno, l'islandese *hamr* designa anche l'insieme delle membrane che ricoprono l'embrione. Questo significato permette di comprendere il rapporto diretto tra la nozione di anima e quella di contenitore corporeo, come notato da Jan de Vries: "*Die moderne Sprache kennt noch als Bedeutung für hamr, 'Nachgeburt', ursprünglich wohl 'die Haut, in welche die Frucht eingeschlossen ist'. Es ist wohl zufällig, daß diese Bedeutung in den altnordischen Quellen nicht überliefert ist. Diese Eihaut des Embryo wurde in einer besonderen Beziehung zum Kinde gedacht; sie enhielt seine Seele, oder ein seelanartiges Wesen, das ihn als Schutzgeist begleitete*"[304].

In alcune locuzioni metaforiche, il sostantivo *hamr* esprime in islandese moderno la nozione di umore, di stato d'animo: *að vera í góðum, ilium, vondum, ham* ("*to be in a good, bad, dismal frame*

---

298 *Strengleikar. An Old Norse Translation of Twenty-one Old French Lais*, ed. R. Cook e M. Tveitane, 1979, p. 88. Per il testo francese: *Die* Lais *der Marie de France*, ed. K. Warnke e R. Köhler, 1885, p. 84 (iv. 286).

299 Cf. in particolare D. Strömbäck, *Sejd*, 1935, pp. 160-190, e "The Concept of the Soul in Nordic Tradition", 1975, pp. 5-22.

300 F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 245, nota 26.

301 Cf. in particolare J. de Vries, *AeW*, p. 208.

302 Cf. in particolare G. Müller, *Studien*, p. 216.

303 Cf. in particolare J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1959-1969, pp. 556-557.

304 J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-1957, I, p. 224.

of mind or mood"); *færast í annan ham* ("*to enter into another frame of mind*")[305]. Peraltro, l'aggettivo *hams-lauss* designa una persona furiosa: "*a persona out of his mind from restlessness or passion, the metaphor from one who cannot recover his own skin, and roves restlessly in search of it*"[306]. Nelle fonti norrene, diverse parole forgiate a partire dall'appellativo *hamr* (*hamramr, hamask*, etc.) evocano in effetti l'idea di "rabbia", "furore" o "frenesia", in particolare nel contesto del *berserksgangr*. Come osservato in maniera assai pertinente da Gerard Breen, si tratta di un particolarismo proprio della lingua norrena: in nessun'altra lingua indo-europea, i termini derivati dalla radice **k̂em* presentano questa connotazione[307].

La parola *hamr* appare anche nell'espressione *skipta hǫmum* (letteralmente "*cambiare di forma*"). Questa locuzione non fa espressamente riferimento alla trance dei *berserkir*. Evoca invece il dono di metamorfosi, attribuito per eccellenza alla figura divina di *Óðinn*:

> *Óðinn skipti hǫmum lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum erendum eða annarra manna*[308]
>
> *Odino aveva il potere di metamorfizzarsi. Il suo corpo giaceva allora comme addormentato o morto, mentre lui stesso era uccello o animale selvaggio, pesce o serpente, e in un battito di ciglia si recava in paesi lontani per questioni proprie o altrui.*

L'espressione *skipta hǫmum* designa anche il procedimento magico consistente nell'impadronirsi dell'apparenza altrui: nella *Völsunga saga*, Signy "prende in prestito" così l'apparenza di una maga per recarsi presso Sigmund senza essere riconosciuta[309]. Le lo-

---

305 Cf. R. Cleasby, *IED*, p. 237.

306 *Ibid.*

307 G. Breen, *op. cit.*, p. 37.

308 *HSS*, I, p. 18 (*Ynglinga saga*, cap. VII; trad. F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 61). Nel capitolo VI della stessa opera, Snorri evoca i poteri di Odino nei seguenti termini: *hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi* (*HSS*, I, p. 17; trad. F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 60: "*possedeva l'arte di cambiare a proprio piacimento di apparenza e forma*").

309 *Völsunga saga*, cap. VIII, in *FSN*, I, p. 128.

cuzioni *víxla hǫmum* (*Grípisspá*, str. 43), *víxla litum* (*Grípisspá*, str. 37) e *skipta litum* (*Grípisspá*, str. 38; *Völsunga saga*, cap. VII e XXVII) presentano lo stesso significato[310].

Nella *Gǫngu-Hrólfs saga*, le parole *skipta hǫmum* sono utilizzate a proposito del guerriero-belva *Grímr ægir*, capace di metamorfizzarsi in modo istantaneo: *hann* [...] *skipti hömum svá skjótt, at varla festi auga á*[311] ("*cambiava forma tanto in fretta che l'occhio lo coglieva appena*"). Si tratta naturalmente di un personaggio favoloso, le cui strane facoltà ricordano i poteri attribuiti al dio Odino nell'*Ynglinga saga.* Invece, le parole *skipta hǫmum* non si applicano mai alla descrizione "realistica" del *berserksgangr*, di cui le *íslendingasögur* e le *konungasögur* offrono numerosi esempi. In questo contesto, i *sagnamenn* preferiscono utilizzare una terminologia più ambigua, in cui la nozione di furore frenetico eclissa in parte l'idea di metamorfosi (cf. l'aggettivo *hamrammr* o la forma verbale *hamask*).

b.- L'aggettivo *hamrammr*

L'aggettivo *hamrammr* significa letteralmente "*forte quanto al suo hamr*" (cf. la definizione data da D. Strömbäck: "*stark med avseende på sin hamn, som har en stark hamn*")[312]. Questa parola figura in un numero abbastanza ristretto di saghe islandesi. Malgrado la sua etimologia, il suo uso raramente si accompagna alla descrizione di una metamorfosi.

Dag Strömbäck ha rilevato sette occorrenze del termine all'interno della *Landnámabók*[313]. Fra i personaggi interessati, solo *Dufþarkr* e *Stórólfr Hængsson* adottano la forma di una bestia selvaggia[314]. Invece, questa fonte non attribuisce alcuna trasformazione

---

310 *Grípisspá*, in *Edda – Codex Regius*, p. 170.
311 In *Fornaldar sögur Nordrlanda*, III, p. 241.
312 D. Strömbäck, *Sejd*, 1935, p. 162, nota 2.
313 In *Landnámabók*, ed. Finnur Jónsson, 1900, p. 11 (*Dufþarkr hamrammr mǫjk*), pp. 12 seg. (*Þorkell bundifóti hamrammr mǫjk*), p. 14 (*Stórólf hamrammr mǫjk*), p. 23 (*Óláfr tuennumbrúni hamrammr mǫjk*), p. 53 (*Þórarinn korni Grímkelson [...] hamrammr mǫjk*), p. 104 (*Vékell enn hamrammi*), p. 129 (*Oddr Arngeirsson*).
314 In *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. Jakob Benediktsson, *ÍF*, I, 1968, pp. 355-356.

animale a *Oddr Arngeirsson*, divenuto tuttavia *hamrammr* dopo aver consumato la carne di un orso[315].

Il participio passato *hamramaðr*, utilizzato dall'autore della *Sörla saga sterka*, si riferisce in questo testo ad una metamorfosi mostruosa: *ok við þetta hamaðist Tófi* (...) *varð Tófi þá mǫjk ófríðr ásýndar, brast hann þá í dreka líking, af því hann var mǫjk hamramaðr* ("*e* Tófi *entrò in quell'instante in furore* [...] Tófi *assunse allora un'apparenza assolutamente orrida, e si precipitò fuori sotto la forma di un drago, giacché era fortemente* hamramaðr")[316]. Si tratta probabilmente di un sinonimo dell'aggettivo *hamramr*, forgiato sul verbo **hamrema* (non attestato).

Anche in opere tanto diverse come la *Vatnsdœla saga*[317], la *Flóamanna saga*[318], la *Gǫngu-Hrólfs saga*[319] o la *Gull-Þóris saga*[320], i personaggi qualificati come *hamrammir* non si ritiene che assumano l'aspetto di un animale selvaggio o di una creatura soprannaturale.

In qualche saga appare anche il soprannome *inn hamrammi* (talvolta sotto la forma corrotta *inn handrammi*)[321]. Questo *cognomen* è portato in particolare da *Vígi innhamrammi* nella *Kormáks saga*[322], e *Ulfhamr inn hamrammi* nella *Harðar saga ok Hólmverja*[323].

L'antroponimo *Ulfhamr* evoca naturalmente le tradizioni onomastiche diffuse fra i *Tierkrieger* germanici.

Nell'*Egilssaga*, il qualificativo *hamrammr* sembra applicarsi es-

---

[315] *Ibid.*, p. 285-287.

[316] In *FSN*, III, cap. VIII, pp. 423-424.

[317] *Vatnsdœla saga*, ed. W.H. Vogt, *ASB*, XVI, 1921, cap. XLII, p. 110.

[318] *Flóamanna saga*, ed. Finnur Jónsson, *SUGNL*, LVI, 1932, cap. XVIII, p. 17.

[319] In *FSN*, III, cap. XXXI, p. 328.

[320] *Gull-Þóris saga eller Þorskfirðínga Saga*, ed. Kr. Kålund, *SUGNL*, XXVI, 1898, cap. XVIII, p. 42.

[321] *Tanni inn handrammi* nella *Heiðarvíga saga* (in *Borgfirðinga sǫgur* [...], ed. Sigurður Nordal e Guðni Jónsson, *ÍF*, III, 1938, cap. XXVIII, p. 298); *Hárvarðr enn handrammi* in *Frá Fornjóti ok hans ættmönnum* (*FSN*, II, cap. V, p. 12). Sulla forma *inn handrammi*, cf. K. Maurer, *op. cit.*, II, p. 360.

[322] In *Vatnsdœla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson, *ÍF*, VIII, 1939, p. 226.

[323] In *Íslendinga sögur* (con il titolo *Harðar saga Grímkelssonar*), ed. Jón Sigurðsson, Copenhagen, 1847, II, p. 52.

senzialmente allo stato psicologico proprio del *berserksgangr*. Le due nozioni sono presentate come strettamente identiche (cf. in particolare, nel capitolo XXVII, le seguenti parole: [...] *þeim mǫnnum*[...]*, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á*)[324]. *Kveld-Úlfr*, il cui umore bellicoso si esacerba al cader del giorno, si rivela per eccellenza *mǫjk hamrammr*[325]. Allo stesso modo, gli undici compagni scelti da suo figlio *Skalla-grímr* sono considerati *margir hamrammir*[326].

c.- L'espressione eigi einhamr

Associando l'avverbio *eigi* (lat. *non*) all'aggettivo *einhamr*, l'espressione *eigi einhamr* designa, in senso letterale, un individuo "*che non possiede una sola forma*".

Nelle saghe islandesi, questa locuzione si applica per lo più a personaggi violenti, considerati difficili da trattare:

> *Þormórðr hét maðr* [...]. *Var þat kallat, at hann væri eigi einhamr, þótti hverjum þeira ok verst við hann at eiga*[327]
>
> *un uomo si chiamava Thormord* [...]. *Si diceva che non era* [*uomo*] *di una sola apparenza; ognuno considerava come la peggiore* [*delle cose*] *dover trattare con lui.*

Molto spesso, la formula *eigi einhamr* rinvia dunque ad una reputazione poco invidiabile. Nella *Harðar saga ok Hólmverja*, Grimkel esprime l'augurio di vedere il giovane Hörd sfuggire all'eredità familiare: lo zio del bambino è in effetti presentato come *eigi einhamr*[328]. Quest'episodio deve essere accostato ai propositi fatti da *Þórir Ingimundarson* nella *Vatnsdœla saga*: colto malgrado lui dal *berserksgangr*, *Þórir* guarda come una tara gli accessi

---

324 *Egils saga*, ed. cit., p. 70. Si può notare, qualche parola oltre, l'uso del sostantivo femminile *hamremi* (R. Cleasby, *IED*, p. 237: "*the state of being* hammrammr"), nell'espressione *af honum gekk hamremmin*.

325 *Egils saga*, ed. cit., p. 4.

326 *Ibid.*, p. 62. Il termine *hamrammr* appare anche a proposito di *Qnundr*, al cap. LXVII.

327 *Hárvarðar saga Ísfirðings*, ed. Björn K. Þórólfsson, *SUGNL*, XLVII, 1923, p. 2.

328 In *Íslendinga sögur*, ed. cit., II, p. 29.

di frenesia da cui è colpito[329]. La *Finnboga saga* presenta un certo *Þorvaldr moðskegg*, segnalato come *eigi einhamr*, con i tratti più ripugnanti:

> *Þorvaldr hét maðr; hann var kallaðr moðskegg* [...]. *Hann var gamall ok óvinsæll mjök. Hann þótti vera illmenni mikit ok kallaðr eigi einhamr* [...]. *Var hann torsóttr við at eiga ok leiðendr mjök. Öllum var lítit um byggð hans.*[330]
>
> *Un uomo si chiamava Thorvald. Era soprannominato* Modskeg[331] [...]. *Era vecchio ed assai impopolare. Era considerato molto crudele, e si riteneva non fosse* [*uomo*] *di una sola apparenza* [...]. *Era difficile da affrontare e molto ripugnante. Vi era poca gente attorno alla sua dimora.*

Uno degli avversari di *Þorvaldr* paragona quest'ultimo perfino ad un *tröll*[332]. L'eroe eponimo della saga, *Finnbogi*, finisce per uccidere questo sinistro personaggio tagliandogli la gola a morsi: il combattente *eigi einhamr* dà prova di una forza tanto temibile che sembra impossibile abbatterlo con mezzi ordinari. La scena evoca naturalmente il duello che oppone Egill e Atli nell'*Egilssaga* (i due testi descrivono peraltro il gesto decisivo del vincitore in termini identici: *beit í sundr í honum barkann*[333] – "*lo morse fino a tagliargli la gola*").

Le fonti menzionano un'altra disposizione eccezionale caratteristica degli individui considerati *eigi einhamir* o *hamrammir*[334]: la velocità di spostamento. Questa facoltà, probabilmente associata all'idea di "viaggio dell'anima", appare in particolare in *Oddr Arngeirsson* nella *Landnámabók*[335]: questo personaggio attraversa l'Islanda nello spazio di qualche ora, risvegliando così tra i suoi

---

329 *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 83 e 97 seg.

330 In *Kjalnesinga saga* [...], ed. Jóhannes Halldórsson, *ÍF*, XIV, 1959, p. 299.

331 Letteralmente "*barba fangosa*". Il sostantivo neutro *moð* designa lo scarto del fieno.

332 In *Kjalnesinga saga* [...], ed. cit., p. 300.

333 *Egils saga*, ed. cit., p. 210.

334 Le due espressioni si applicano palesemente allo stesso fenomeno, come testimoniato dalla presenza della locuzione *eigi einhamr* invece della parola *hamrammr* in uno dei manoscritti dell'*Egilssaga* (*Egilssaga Skallagrímssonar*, ed. Finnur Jónsson, *ASB*, III, 1924, p. 222, nota 1).

335 *Landnámabók*, ed. Finnur Jónsson, 1900, p. 86 (redazione della *Hauksbók*).

contemporanei il sospetto di stregoneria. Secondo l'*Eyrbyggja saga*, uno dei compagni di *Snorri goði*, chiamato *Þrándr stígandi*[336], copre in una sola giornata una distanza notevole[337]. Questa celerità non sembra riposare interamente su cause naturali: *Þrándr* sembra aver posseduto "diverse apparenze", almeno tanto a lungo quanto è rimasto pagano (*hann* [...] *var kallaðr eigi einhamr, meðan hann var heiðinn, en þá tók af flestum trǫllskap, er skírðir váru*)[338].

Queste testimonianze confermano il posto importante delle credenze relative all'anima "mobile" nella religione dell'antico Nord. I *berserkir* per eccellenza possiedono una natura *eigi einhamr*, come appare chiaramente nella formula seguente: *Bárekr er maðr nefndr;* [...] *hann var berserkr, svá at menn kölluðu hann eigi einhama*[339]. Nell'*Eyrbyggja saga*, anche i guerrieri-belve *Halli* e *Leiknir* sono presentati come *eigi einhamir*[340]. L'eccezionale vigore attribuito a questi personaggi permette di apprezzare, a confronto, le qualità fisiche dei combattenti sprovvisti di questo dono: è il caso nella *Finnsboga saga*, dove Finnbogi viene descritto come uno degli Islandesi più forti, "*fra coloro che possiedono una sola forma*" (*þeira er einhamir hafa verit*)[341]. Nell'*Orms þáttr Stórólfssonar*, la locuzione *eigi einhamr* si applica a due individui ai quali la tradizione islandese attribuisce il potere di adottare una forma animale: si tratta di *Stórólfr* e *Dufþarkr*[342]. Nella *Landnámabók*[343], que-

---

336 Il *cognomen* "*stígandi*" significa letteralmente "*il camminatore*", "*colui che cammina a grandi passi*", cf. anche il personaggio di *Þórbǫrn stígandi*, nella *Hænsa-Þóris saga* (*Zwei Isländergeschichten*, ed. A. Heusler, 1913, cap. IX, p. 12 seg.). Questo personaggio sembra possedere anche lui strane facoltà: *Þat er mælt, at Þorbjörn væri eigi allr jafnan, þar sem hann var sénn* ("*si raccontava che Thorbjorn non si trovava esattamente là dove era visto*").

337 *Eyrbyggja saga*, ed. H. Gering, *ASB*, VI, 1897, pp. 215 seg.

338 "*Si* [...] *considerava che non fosse* [*uomo*] *con una sola apparenza quando era pagano, ma la maggior parte degli uomini perdeva il proprio potere soprannaturale quando veniva battezzata*".

339 *Brot af Þórðar sögu hreðu*, in *Kjalnesinga saga*[...], ed. cit., cap. 2, p. 234.

340 *Eyrbyggja saga*, ed. cit., pp. 100 seg.

341 *Finnboga saga*, cap. XXXVI, in *Kjalnesinga saga* [...], ed. Jóhannes Halldórsson, *ÍF*, XIV, 1959, p. 318. Per confronti dello stesso ordine, cf. anche l'*Orms þáttr Stórólfssonar* (*Flateyjarbók*, I, p. 524) e la *Gǫngu-Hrólfs-saga* (*FSN*, III, p. 261).

342 *Flateyjarbók*, I, p. 521: *Storolfr uar allra manna sterkazstr ok þat var allra manna mal at hann væri æigi æinhamr*, p. 523: *Dufþakr uar mikill ok miog trylldr suo at hann uar æigi æinhamr*.

343 In *Íslendingabók. Landnámabók*, ed. Jakob Benediktsson, *ÍF*, I, 1968, pp. 355-56.

sti due personaggi ricevono l'epiteto *hamrammir*, e si affrontano sotto la forma di un orso e di un toro (nel corso di un duello che l'*Orms þáttr* non menziona).

Tuttavia, l'espressione *eigi einhamr* si riferisce raramente all'immagine di una trasformazione fisica: evoca più spesso le disposizioni psicologiche caratteristiche di certi esseri temuti per il loro umore ombroso ed i loro accessi di rabbia.

d.- Il verbo medio-passivo hamask

Proprio come la locuzione *eigi einhamr*, la forma medio-passiva *hamask* si applica raramente ai fenomeni di trasformazione fisica. All'interno della letteratura norrena, una sola occorrenza del termine rinvia indubbiamente a questo significato. Un passaggio in prosa della *Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar* riferisce in effetti di come lo jarl *Fránmarr* assuma l'apparenza di un'aquila: *Fránmarr iarl hafði hamaz í arnar líki* ("*lo jarl Fránmarr si era metamorfizzato in forma di aquila*")[344].

Nella *Sörla saga sterka* (cap. VIII)[345], il verbo *hamask* è associato in maniera meno diretta al dono di metamorfosi: il guerriero-belva *Tófi*, descritto come *hamramaðr*, si muta in drago (*í dreka líking*) dopo aver dato libero sfogo al proprio furore (*ok við þetta hamaðist Tófi*). Palesemente, *hamaðist* (preterito di *hamask*) designa qui la trance del *berserkr*, piuttosto che la trasformazione animale alla quale *Tófi* procede in secondo luogo.

Il verbo *hamask* assume per lo più il senso di "*abbandonarsi ad un accesso di rabbia*". È in particolare il caso in due episodi dell'*Egils saga Skalla-Grímssonar*. Nel capitolo XXVII, *Kveld-Úlfr* ed i suoi uomini sono colti dalla frenesia dei guerrieri-belve mentre assaltano la nave dei loro avversari: [...] *hann óð aptr til lyptingarinnar, ok svá er sagt, at þá hamaðisk hann, ok fleiri, váru þeir fǫrunautar hans, er þá hǫmuðusk* ("*si precipitò sul ponte di coperta, e si riferisce che entrò allora in furore, e che furono in molti fra i suoi compagni ad entrare in furore*")[346].

---

344 *Edda – Codex Regius*, p. 142.

345 *FSN*, III, pp. 423-424.

346 *Egils saga*, ed. Sigurður Nordal, *ÍF*, II, 1933, pp. 68-69.

Nel capitolo XL, *Skalla-Grímr* si scatena contro *Egill*, il proprio figlio, mentre la nutrice *Þorgerðr Brák* lo mette in guardia: "*Hamask þú nú, Skalla-Grímr, at syni þínum*"[347] ("*Ti stai infuriando ora contro tuo figlio, Skallagrim*")!

Nella *Gull-Þóris saga*, il combattimento che oppone *Þórir* e *Galti* si rivela dei più violenti (*var þeirra atgangr hinn harðasti*): il furore coglie uno dei protagonisti (*hann hamaðisk*), mentre il suo avversario si rivela *hamrammr*[348]. In questo contesto, i termini *hamaðisk* e *hamrammr* evocano verosimilmente l'ardore frenetico che si impadronisce di alcuni guerrieri nel momento del combattimento.

Il verbo *hamask*, utilizzato sempre nello stesso senso, si riferisce talvolta a personaggi qualificati come *eigi einhamr* – come *Gunnstein* nella *Fljótsdæla saga*[349].

In diverse *Fornaldarsögur*, *hamask* si applica ad individui espressamente designati come *berserkir* (*Jólgeir* o *Grímr ægir* nella *Gǫngu-Hrólfs saga*)[350].

Due termini, la cui etimologia non rimanda alla nozione di *hamr*, sono frequentemente utilizzati in parallelo con la forma medio-passiva *hamask*, e presentano un significato vicino: si tratta dei verbi *æða* ("*andare in collera*", "*scatenarsi*", cf. anche il medio-passivo *æðask*, "*essere colti da rabbia*", o l'agg. *óðr*, "furioso") e *reiðask* ("*divenire furioso*", "*abbandonarsi alla collera*", cf. anche l'agg. *reiðr*, "*corrucciato*").

Nella *Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, il guerriero-belva *Jökull* si scatena contro *Gunnar* (*æddi*, preterito di *æða*), mentre suo fratello *Svartr*, anch'egli *berserkr*, è "*colto da furore come un troll*" (*hamast sem tröll*)[351]. *Röndólfr*, nella *Gǫngu-Hrólfs saga*, gronda

---

[347] *Egils saga*, ed. cit., pp. 101-102. Allo stesso modo, nella *Svarfdæla saga* (ed. cit., cap. XV, pp. 160 seg.), *Gríss* chiama il guerriero-belva *Klaufi* gridando il suo nome per placare il suo furore. Secondo B. Blaney (*op. cit.*, p. 57, n. 60), questo procedimento deve essere accostato alle tradizioni popolari relative ai lupi mannari (su questa questione, cf. in particolare R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, 1878, p. 63, e W. Hertz, *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*, 1862, pp. 84 seg.).

[348] *Gull-Þóris Saga*, ed. Kr. Kålund, *SUGNL*, XXVI, cap. XVIII, p. 42.

[349] In *Austfirðinga sǫgur* [...], ed. Jón Jóhanesson, *ÍF*, XI, 1950, p. 280.

[350] *FSN*, III, pp. 256 seg. per *Jólgeir*, p. 343 per *Grímr ægir*.

[351] In *Kjalnesinga saga*, ed. Jóhannes Halldórsson, *ÍF*, XIV, 1959, pp. 370 seg.

anch'egli "*come un troll*" quando entra in furore (*Röndólfr* [...] *grenjaði sem tröll, þegar hann reiddist*). Lo stesso individuo è allora qualificato come *hamaðr* (participio passato del medio-passivo *hamask*).

Per molti tratti, *Röndólfr* presenta evidenti affinità con la sfera dei guerrieri-belve: porta in particolare una pelliccia (*ólpa*) sulla quale le armi non mordono (*eigi bitu flest járn á ólpa þá, er hann var í*)[352].

Come nota Benjamin Blaney[353], i termini forgiati a partire dal sostantivo *hamr* si applicano per lo più a personaggi maschili. L'espressione *skipta hǫmum* ed il sostantivo femminile *hamhleypa*[354] possono tuttavia riguardare delle donne, presentate generalmente come streghe o maghe (cf. in particolare la *seiðkona* che procede, nella *Vǫlsunga saga*, allo scambio di forma con *Signý*)[355].

Per quel che riguarda la descrizione del *berserksgangr*, l'uso del vocabolario studiato in queste pagine (verbo *hamask*, locuzione *eigi einhamr*, aggettivo *hamrammr*, etc.) rimanda essenzialmente alla nozione di furore frenetico: le scene di metamorfosi animali, confinate al registro dei racconti leggendari (*fornaldarsögur*), rimangono eccezionali fra i guerrieri-belve. Secondo la testimonianza delle fonti più "realistiche" (*íslendingasögur* e *konungasögur*), la tradizione norrena stabilisce una distinzione abbastanza netta tra la trance dei *berserkir* ed i poteri degli individui versati nella magia. Questi ultimi possiedono la reputazione di procedere a trasformazioni integrali, mentre i guerrieri-belve rivelano la loro "animalità" attraverso la violenza estatica alla quale si abbandonano. La pra-

---

352 *FSN*, III, p. 322.

353 B. Blaney, *op. cit.*, p. 45.

354 Cf. in particolare D. Strömbäck, *Sejd*, 1935, pp. 162-163. F.-X. Dillmann (*Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 260, nota 89) traduce quest'appellativo come "*colui che lascia correre (hleypa) il suo* hamr". L'autore aggiunge: "*Questo termine femminile si applica tanto ad una donna quanto ad un uomo* [...]. *Nel corpus propriamente islandese, il composto* hamhleypa *non si incontra che una sola volta, nella sua forma parallela* ham(h)laupa, *a proposito di una donna versata nella magia, Kerling Styrkársdóttir (al cap. XIV della* Þorskfirðinga saga [...]*)*". Il termine non sembra doversi applicare ai *berserkir*.

355 *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, ed. Magnus Olsen, *SUGNL*, XXXVI, 1906-1908, p. 13.

tica del mimetismo (urla, il porto di spoglie animali) rinforza abbastanza naturalmente l'impatto del fenomeno.

Nel caso dei *berserkir*, il "cambiamento di apparenza" riposa su fattori psicologici associati a credenze religiose. Otto Höfler ha sottolineato con molta pertinenza, nel suo studio sul culto delle maschere[356], l'importanza di questo tipo di manifestazione estatica in seno alle società antiche: il guerriero mascherato si identifica lui stesso con un animale selvaggio, scelto come figura tutelare del suo lignaggio, prima di essere percepito dai suoi compagni e dai suoi avversari come una vera e propria bestia feroce. La forza propriamente "demoniaca" del *berserkr* (nel senso dell'aggettivo greco *δαιμόνιος*, "*ispirato dalla potenza divina*")[357] suscita il terrore, presentando allo stesso tempo un carattere propriamente sacro, che marca l'ingresso del guerriero-belva in una sfera intermedia tra il mondo dei viventi e quello dei morti. I principali elementi della mitologia odinica illustrano il posto riservato a queste concezioni nel paganesimo nordico.

Lo scatenamento del *berserksgangr* non si basa palesemente su alcuna tecnica deliberata: appartiene spesso al dominio delle attitudini ereditarie, come mostrato dal lignaggio dello scaldo *Egill*.

Durante i loro accessi di rabbia, questi combattenti furiosi diventano "simili" a orsi o lupi, di cui acquisiscono la "natura". Non sono tuttavia capaci, agli occhi dei loro contemporanei, di adottare *ad libitum* la morfologia di un animale – capacità riservata agli dèi e ai maghi. Le trasformazioni attribuite ai *berserkir* nelle *fornaldarsögur* si basano per lo più su una tradizione letteraria tardiva, introdotta nel corso del Medio Evo cristiano[358].

---

[356] O. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, 1973, pp. 43 seg.

[357] Cf. anche O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934, p. IX: "*Goethe hat das Dämonische in dem berühmten Gespräch mit Eckermann am 2. März 1831 als das bezeichnet, 'was durch den Verstand und Vernunft nicht auflösen ist*'".

[358] B. Blaney (*op. cit.*, pp. 58 seg.) sostiene un'ipotesi sensibilmente differente: agli occhi dell'autore, che si basa principalmente sullo studio dell'*Egilssaga*, gli antichi Scandinavi avrebbero attribuito ai guerrieri-belve il dono di metamorfosi fisica; questa credenza si sarebbe in seguito sfumata, fino a che i termini *hamrammr*, *eigi einhamr*, *hamask*, etc., avrebbero finito per designare una semplice manifestazione di furore. Quest'approccio strettamente cronologico permette di scartare le ambiguità di questo tipo di vocabolario. La realtà si rivela probabilmente più complessa.

L'analisi attenta delle fonti norrene permette tuttavia di discernere – fra gli stereotipi e i dati più o meno autentici – le credenze e le pratiche associate al *berserksgangr* nella Scandinavia pagana: mitologia odinica, confraternita militare, *Tier-Sympathie*, furore estatico e suoi corollari (insensibilità, forze moltiplicate, etc.).

Il legame tra la simbologia animale, la religione ancestrale e l'antica istituzione della *Gefolgschaft* sussiste in Norvegia fino ai primi decenni dell'XI secolo – come testimoniato dal personaggio di *Þórir hundr* nella *Storia di sant'Olaf*: questo grande signore pagano incarna senza dubbio l'ultimo guerriero-belva chiamato a svolgere un ruolo determinante sui campi di battaglia del Nord.

Capitolo 8

Thorir il Cane e gli ultimi guerrieri-belve nella Norvegia dell'XI secolo

Con il nome di *berserkir*, gli scaldi del IX secolo designano i membri di una truppa scelta reclutata dal re di Norvegia *Haraldr hárfagri*. Nella maggior parte delle saghe islandesi, la descrizione del *berserksgangr* obbedisce tuttavia a stereotipi assai distanti da questo modello storico. Inversamente, gli autori medievali trascurano di utilizzare l'appellativo *berserkr* in contesti talvolta più propizi, a proposito di individui il cui comportamento è imparentato tuttavia con le tradizioni dei guerrieri-belve. Alcune di queste figure emblematiche, menzionate nel corso dei capitoli precedenti, manifestano affinità evidenti con la nozione di *Tierkrieger*: si tratta sia di eroi leggendari, come il temibile *Bǫðvarr Bjarki*[1], sia di attori reali della storia scandinava.

Nel numero di questi ultimi, Thorir il Cane ed i suoi undici compagni occupano una posizione eccezionale nella letteratura norrena.

La *Storia di sant'Olaf*, sostenuta dalla testimonianza delle strofe scaldiche, attribuisce a questi combattenti un ruolo decisivo nella vittoria riportata presso Stiklestad (a.nord. *Stiklarstaðir*), verso il 1030, dai *bóendr*[2] alleati contro il re *Óláfr Haraldsson*.

Sfoggiando i loro cappotti di pelliccia nella prima fila dell'esercito, *Þórir hundr* e le sue genti conducono senza dubbio – un secolo e mezzo dopo i *berserkir* dell'Hafrsfjord – l'ultimo scontro

---

[1] Quest'ultimo, citato fra i *berserkir* del re *Hrólfr kraki* nell'*Edda* di Snorri (*ESS*, p. 140), non viene presentato come tale nella *Hrólfs saga kraka*. La tradizione norrena gli attribuisce tuttavia la facoltà di combattere sotto la forma di un orso durante l'ultima battaglia ingaggiata dal re Hrolf (*FSN*, I, pp. 102-103). In Saxo Grammaticus, *Biarco* non effettua alcuna metamorfosi di questo tipo.

[2] L'esercito dei "contadini" (*bóendr*) raggruppa, sotto l'egida di potenti "baroni" (*lendir menn*), i principali avversari di sant'Olaf (*HSS*, II, p. 474-486).

dei guerrieri-belve su un campo di battaglia. Le fonti non evocano alcuna resurrezione ulteriore di questo costume marziale, spazzato via dalla crescita inesorabile del cristianesimo.

La truppa di Thorir incarna l'ultimo avatar di una confraternita militare arcaica, indissociabile dalle credenze e dalle pratiche pagane. La tradizione dei guerrieri-belve si radica in effetti in un'eredità assai distante, condivisa dalla maggior parte dei popoli germanici sin dall'epoca della *Völkerwanderung* – come attestato in particolare dalla storiografia lombarda (cf. i *cynocephali* menzionati da Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, I, 11)[3]. Il racconto delle imprese di Thorir il Cane illustra la stupefacente perennità del fenomeno, dalla fine dell'antichità fino alla Norvegia dell'XI secolo.

A. Esame delle fonti

Il grande avversario di Thorir il Cane, *Óláfr Haraldsson*, nasce nel sud della Norvegia verso il 995. È il figlio di un reuccio del Grenland[4], appartenente al lignaggio del re Harald Bella Chioma. Olaf si lancia nelle sue prime spedizioni guerriere all'età di dodici anni. Si rivolge dapprima contro gli Svedesi, sconfigge in seguito qualche pirata al largo della Danimarca, poi saccheggia le coste frisoni. Passato in Inghilterra, vi combatte per qualche tempo i Danesi al fianco del re Ethelred. Le sue imprese successive lo portano in

---

[3] Cf. *supra*, cap. VII, la citazione completa di questo passaggio. Velleius (II, 106) conferma la terrificante efferatezza di questo popolo, qualificandolo come *gens etiam germana feritate ferocior*. Senza dubbio bisogna riconoscere nel simulacro dei Longobardi un indizio in favore dell'impiego di maschere canine. Questa pratica è probabilmente legata al simbolo tutelare di un clan o di un'etnia. Diversi autori hanno peraltro accostato l'antico nome dei Lombardi – *Vinnili* – al tedesco dialettale *winning* o *winnend*, utilizzato per lo più a proposito di un cane furioso (cf. L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen*, 1927, p. 49; R. Much, "Balder", 1924, p. 109 seg.; Id., "Widsith: Beiträge zu einem Kommentar", 1925, p. 120). Fra i popoli germanici, anche il nome dei *Glomman* ("abbaiatori") evoca l'immagine di un canide – senza dubbio il lupo (cf. l'a.nord. *glammi*). Su questa questione, si può consultare R. Much, "Der germanische Osten in der Heldensage", 1920.

[4] Regione del sud della Norvegia, compresa tra l'Agder ed il Vestfold.

Bretagna, poi sul litorale atlantico, forse fino in Spagna. Soggiornando in Normandia verso il 1013, è senza dubbio battezzato a Rouen[5]. Di ritorno in Norvegia dopo una nuova spedizione inglese, palesa la sua intenzione di riconquistare il regno del suo antenato *Haraldr hárfagri*. Lottando contro élite norvegesi attaccate alla loro indipendenza, conducendo anche una vigorosa politica di cristianizzazione, ricerca l'alleanza svedese contro la Danimarca. Sconfitto in Scania orientale verso il 1027 dalla flotta del re Knut, si rifugia a Novgorod presso suo genero, il principe Jaroslav. Due anni dopo, la morte del jarl Hakon, vassallo di Knut, spinge Olaf a riprendere l'offensiva. Nel 1030, arruola in Svezia un esercito, poi marcia verso l'ovest. Vinto durante il confronto decisivo che lo oppone ai capi norvegesi alleati contro di lui, *Óláfr Haraldsson* soccombe spada alla mano. Dopo la sua morte vengono raccontati diversi miracoli, che contribuiscono a stabilire la sua leggenda e gli conferiscono una reputazione di santità[6]. La *Storia di sant'Olaf*

[5] È per lo meno quel che riferisce Guillaume de Jumièges, nell'XI secolo, nelle sue *Gesta Normannorum ducum*, V, 11-12 (*Gesta Normannorum Ducum of William of Jemièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigny*, ed. e trad. inglese di E. van Houts, 1992-1995; cf. anche l'ed. di J. Marx, Société de l'histoire de Normandie, 1914). All'occorrenza, le informazioni del cronista normanno sembrano confermate dalla *Passio et miracula beati Olavi* dell'Arcivescovo Eysteinn (ed. F. Metclafe, 1881). Quest'opera della fine del XII secolo, di cui esistono una redazione "breve" ed una redazione "lunga", più tardiva, si basano in particolare su una *vita* oggi scomparsa, di cui l'Omeliario norvegese (*Homilíubók*) contiene una versione in lingua vernacolare. Altre fonti vogliono che Olaf abbia ricevuto il battesimo nella sua prima infanzia dai missionari di Olaf Tryggvason (*HSS*, I, p. 373), oppure quando era in Inghilterra. Su questa questione, cf. in particolare O.A. Johnsen, *Olav Haraldssons ungdom indtil slaget ved Nesjar 25. mars 1016. En kritisk undersøkelse*, 1916, pp. 20-21.

[6] Questa succinta presentazione della carriera del re Olaf segue le informazioni date da Snorri nella *Heimskringla*. Nell'abbondante bibliografia dedicata a sant'Olaf, si possono consultare in particolare: J. Bukdahl, "St Olav and Norway", 1930; B. Dickins, "The Cult of S. Olave in the British Isles", 1937-1938; O. Mobers, *Olav Haraldsson, Knut den Store och Sverige*, 1941; A. Holtsmark, "St. Olavs Liv og mirakler", in Id., *Studier i norrøn diktning*, 1956, pp. 15-24; A. Holmsen e J. Simensen, *Rikssamling og kristendom*, 1967; P. Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og Kristningen av landet 800-1130*, pp. 109-143; G. Svahnström (ed.), *St. Olav – Seine Zeit und sein Kult*, 1981; M. Blindheim et al. (ed.), *Olav, konge og helgen, myte og symbol*, 1981; J.

(*Óláfs saga helga*), così come ce la trasmette un certo numero di testi medievali, si basa sulla fusione di diverse tradizioni: quella dei poemi scaldici[7], quella della letteratura agiografica e religiosa[8], quella infine delle grandi biografie reali[9]. L'analisi delle relazioni tra

---

Sandnes, "Germanisches Widerstandsrecht und die Schlacht von Stiklestad 1030", in W. Paravicini et al. (ed.), *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit*, 1992, pp. 61-66; R. Astås, "Óláfr, St.", in P. Pulsiano et al. (ed.), *Medieval Scandinavia*, 1993, pp. 445-446; C. Krag, *Vikingtid og rikssamling 800-1130*, 1995, pp. 120-165; C. Krag, "Olaf der Heilige. § 1: Historisches", in *RGA*, XXII, 2003, pp. 54-56.

7 Principalmente la *Glælognskviða* di Þórarinn Loftunga (composta verso il 1032, *Skjaldedigtning*, B I, pp. 300-301), i *Víkingarvísur* (verso il 1014, *ibid*., pp. 213-216), i *Nesjavísur* (verso il 1016, *ibid*., pp. 217-220) e l'*Erfidrápa* (verso il 1040, *ibid*., p. 239-245) di Sighvatr Þórðarson, così come il poema *Geisli* di Einarr Skúlason (verso il 1152, *ibid*., pp. 427-445). Sulla poesia norrena cristiana, si può consultare in particolare W. Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000-1200*, 1958; dello stesso: *Christliche Skaldendichtung*, 1958.

8 In particolare l'*Officium* conservato in Inghilterra nel *Leofric Collectar* (verso il 1050), la *Translatio sancti Olavi*, oggi persa ma menzionata da Teodorico, le due versioni della *Passio et miracula beati Olavi* e l'Omeliario norvegese (*Gammel norsk homiliebog. Codex AM 619 4°*, ed. Gustav Indebrø, 1931, pp. 112-129). Anche Adamo di Brema (II, 61) attesta l'esistenza di questa tradizione agiografica precoce. Sulle fonti agiografiche norrene, cf. in particolare l'articolo di O. Widding, H. Bekker-Nielsen e L.K. Shook, "The Lives of the Saints in Old Norse Prose. A Handlist", *Mediaeval Studies* XXV, 1963, pp. 327 seg.

9 Sussistono sei frammenti datati all'incirca al 1230 (Oslo NRA 52), estratti di una saga dedicata a sant'Olaf, generalmente considerata come la prima versione della *Storia* di questo sovrano. Il testo originale è stato senza dubbio redatto alla fine del XII secolo in un monastero islandese, donde il suo appellativo tradizionale di "*Più antica Saga*" di sant'Olaf. I sei frammenti di Oslo sono stati pubblicati dapprima da R. Keyser e C.R. Unger in appendice alla loro edizione della saga "leggendaria" (*Olafs saga hins helga*, 1849), poi in edizione facsimile da G. Storm (*Otte brudstykker af den ældste saga om Olav den hellige*, 1893). Quest'edizione contiene due frammenti supplementari (AM 325 IVa 4to), la cui appartenenza alla "*Più antica Saga*" è stata contestata da J. Louis-Jensen ("'Syvende og ottende brudstykke'. Fragmentet AM 325 IVα 4to", *Opuscula*, IV, 1970, pp. 31-60). Questa fonte, oggi incompleta, sembra aver ispirato l'autore di un'altra versione della saga – la *Storia* detta "*leggendaria*" di sant'Olaf, di cui sussiste un manoscritto redatto in Norvegia, nel Trøndelag, verso il 1250 (*Delagardieske samling nr. 8 II*, conservato a Uppsala). Si tratta verosimilmente della copia rimaneggiata di un'opera concepita verso il 1200, forse in Islanda. Come il suo predecessore, l'au-

questi differenti tipi di fonti si rivela particolarmente complessa, e non entra nei limiti del presente studio[10]. Verranno esaminati qui

---

tore della "*Saga leggendaria*" cita delle strofe scaldiche, e utilizza la materia fornita da differenti *þættir* ("detti"). Al di fuori di questa saga, le cui intenzioni agiografiche sono evidenti, anche altre fonti evocano il regno di Olaf: la *Historia* di Teodorico e l'*Ágrip*, dalla fine del XII secolo, poi la *Historia Norwegiae* e la *Fagrskinna*, all'inizio del XIII secolo. Inoltre, diverse versioni della *Storia di sant'Olaf*, distinte dalla "*Più antica Saga*" o dalla "*Saga leggendaria*", hanno dovuto vedere la luce verso il 1200. Non ne rimane alcuna traccia, a parte una *Lífssaga*, redatta verso il 1220 dal prete islandese Skyrmir Kárason. Solo una parte di questo testo (28 *articuli*) ci è pervenuta, integrata nella *Flateyjarbók*. Snorri Sturluson ha senza dubbio conosciuto l'opera del suo contemporaneo ed amico Skyrmir, che rappresenta verosimilmente una delle fonti principali della propria "*Storia di sant'Olaf*". Concepita dapprima come un'opera indipendente, questa fu integrata da Snorri verso il 1230, in forma condensata, nel cuore della sua "*Storia dei re di Norvegia*" (*Heimskringla*). Nella sua prima forma, designata oggi con il nome "*Saga separata*" o "*Grande saga di sant'Olaf*" (*Saga Ólafs konungs ens helga. Udförligere saga om kong Olaf den hellige*, ed. di P.A. Munch e C.R. Unger, 1853; *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige*, ed. di O.A. Johnsen e Jón Helgason, 1941), l'opera di Snorri è stata inserita in diverse compilazioni medievali: *Bergsbók*, AM 61 fol., *Bæjarbók*, *Tómasskinna*, *Flateyjarbók*. La storia di sant'Olaf è allora aumentata di numerose interpolazioni, che corrispondono spesso a *þættir* precedentemente scartate da Snorri, tenuto conto della loro dubbia storicità.

10 Su questa complessa questione, si possono consultare con profitto le voci "Óláfs saga helga", "Olav den hellige" e "Olavslegenden" del *KLNM*, XII, 1967. Anche due articoli più recenti forniscono sintesi utili: A. Heinrichs, "Óláfs saga helga", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 447-448; Sverrir Tómasson, "Olaf der Heilige. § 2: Die Sagas von Ol. dem Hl.", in *RGA*, XXII, 2003, pp. 56-60. Fra i numerosissimi studi dedicati alla *Storia di sant'Olaf*, citiamo in particolare Sigurður Nordal, *Om Olaf den helliges saga. En kritisk undersøgelse*, 1914 (l'autore suppone l'esistenza di una *mellemste saga*, cioè di una saga "intermedia", fra la "*Più antica Saga*" e la "*Saga leggendaria*"; si dà anche ad una ricostruzione audace della *Lífssaga*, attribuendo più o meno a Skyrmir Kárason tutte le interpolazioni aggiunte al testo di Snorri nella *Flateyjarbók*); O.A. Johnsen, "Olavssagaens genesis", *Edda*, VI, 1916, pp. 209-224; J. Schreiner, "Studier til Olav den Helliges Historie", *Historisk Tidsskrift*, XXVII, 1927, pp. 403-57; dello stesso, *Tradisjon og saga om Olav den Hellige*, 1926. Diverse opere dedicate alla storiografia norrena e alle saghe reali trattano della *Storia di sant'Olaf*, in particolare Bjarni Aðalbjarnarson, *Om de norske kongers sagaer*, 1937; S. Beyschlag, *Konungasögur. Untersuchungen zur Königssaga bis Snorri*, 1950; S. Ellehøj, *Studier over den ældste norrøne historieskrivning*, 1965, Theodore M. Andersson, "Konungasögur", in C.J. Clover

solo due testi, all'interno dei quali è menzionato il personaggio di Thorir il Cane: la *Heimskringla* – dove sono in particolare citate due strofe dell'*Erfidrápa* (*"Lai dei funerali"*)[11] dello scaldo Sigvat Thordarson (*Sigvatr* [o *Sighvatr*] *Þórdarson*)[12] – e la *Saga leggendaria*.

1) Il racconto della Heimskringla

Nella sua *Storia di sant'Olaf* (cap. CVI), Snorri Sturluson introduce il personaggio di Thorir il Cane in occasione di un viaggio del re Olaf nell'Halogaland (a.isl. *Hálogaland*):

> *Þá bjó í Bjarkey Þórir hundr, hann var ríkastr maðr norðr þar; hann gerðisk þá lendr maðr Óláfs konungs.*[13]
>
> *In quel tempo viveva a Bjarkey Thorir il Cane. Era laggiù, nel nord, l'uomo più potente. Si fece allora barone del re Olaf.*

Questa figura dell'aristocrazia locale appartiene ad un lignaggio eminente, radicato in una regione settentrionale in cui il paganesimo, all'inizio dell'XI secolo, rimane solidamente impiantato[14].

---

e J. Lindow (ed.), *Old Norse – Icelandic Literature. A critical Guide*, 1985, pp. 212 seg. Inoltre, le edizioni delle differenti versioni della saga di Olaf menzionate in questo capitolo portano naturalmente indispensabili precisazioni sull'argomento.

[11] Il sostantivo neutro *erfi* designa le cerimonie organizzate in occasione dei funerali. Il nome *Erfidrápa* si applica dunque ai poemi composti in onore di un defunto.

[12] A proposito di questo scaldo, si possono consultare in particolare i seguenti lavori: Finnur Jónsson, *Sigvat Skjald Tordsson. Et Livsbillede*, 1901; F. Paasche, "Sigvat Tordsson. Et skaldeportræt", *Edda*, VIII, 1917, pp. 57-86; L.M. Hollander, "Sigvat Thordsson and his Poetr", *Scandinavian Studies and Notes*, XVI, 1940, pp. 43-67; H. Lie, "Sigvatr Þórðarson", *KLNM*, XV, 1970, col. 231-238; R.G. Poole, "Sigvatr Þórðarson", in P. Pulsiano et al. (ed.), *op. cit.*, pp. 580-581; R.G. Poole, "Sigvatr Þórðarson", in *RGA*, XXVIII, 2005, pp. 382-386.

[13] *HSS*, II, p. 218.

[14] Snorri precisa che *"il re Olaf passò la maggior parte dell'estate nell'Halogaland, si recò a tutte le assemblee ed evangelizzò tutto il popolo"* (*Ólafr konungr dvalðisk mestan hluta sumars á Hálogalandi ok fór í alar þinghár ok kristnaði þar allan lýð*). Si può supporre che i risultati di questa prima missione, apparentemente coronata dal successo, furono ciononondimeno ben fra-

Dopo aver dato qualche pegno di fedeltà, Thorir si distoglie assai rapidamente da Olaf: lo zelo missionario e l'ambizione di questo re autoritario lo disturbano. In occasione di una spedizione in *Bjarmaland*[15], una sanguinosa disputa lo oppone agli uomini del sovrano[16]. Rifiutando di versare i risarcimenti esatti da quest'ultimo, il "Cane" raggiunge in Inghilterra il re Knut[17]. Quando questi inizia l'invasione della Norvegia, Thorir accompagna il suo protettore danese, mentre Olaf si rifugia all'estero[18]. *Þórir hundr* intrattiene anche strette relazioni commerciali con i *Finnar*[19]. Nelle saghe, questo termine designa le popolazioni lapponi installate sulle frange settentrionali della penisola scandinava[20]. La scienza ed i poteri soprannaturali attribuiti agli stregoni di queste regioni costituiscono dei temi ricorrenti nella letteratura norrena[21].

---

gili, come era già stato il caso in occasione di un tentativo precedente, sotto la ferula del re Olaf Fils Tryggvi (*HSS*, I, *Ólafs saga Tryggvasonar*, cap. LXXVII, pp. 395-396).

[15] *Bjarmaland*, o "*Paese dei* Bjarmar", al Nord dell'attuale Russia, alla foce della Dvina settentrionale, sulle rive del Mar Bianco.

[16] *HSS*, II, cap. CXXXIII, pp. 290-299.

[17] *HSS*, II, cap. CXXXIX, pp. 320-326.

[18] *HSS*, II, cap. CLXX, pp. 394-395.

[19] *HSS*, II, cap. CXCIII, pp. 440-441.

[20] Ricordiamo che l'Halogaland, dove abita Thorir, è adiacente alla regione oggi chiamata Finnmark (a proposito dei limiti abbastanza imprecisi di quest'ultima all'età dei vichinghi, cf. *infra*). Nella Norvegia antica, sembra che i due nomi siano stati in parte applicati alle stesse aree geografiche.

[21] La figura dello stregone lappone (spesso qualificato come *fjǫlkunnigr*) appare a diverse riprese nell'insieme della letteratura norrena, in particolare nelle *Konungasögur*: nel capitolo XXXII della *Haralds saga ins hárfagra* (*HSS*, I, pp. 144-147), due stregoni lapponi insegnano la magia alla futura regina *Gunnhildr*; nel capitolo IX dell'*Óláfs saga helga* (*HSS*, II, pp. 12-13), i Finnici scatenano una tempesta contro la truppa di Olaf, etc. (per altri riferimenti, cf. in particolare D. Strömback, *Sejd*, 1935, pp. 198-206; F.-X. Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, pp. 384 seg.). La storiografia scandinava in lingua latina conferma l'importanza di questa tradizione. Si può far riferimento in particolare alla *Historia Norwegiæ* (*Monumenta Historica Norvegiæ*, ed. G. Storm, Kristiania, 1880, pp. 82 seg.; *De Finnis*), o alle *Gesta Danorum*: Saxo Grammaticus evoca in effetti le competenze magiche dei Finnici (V, xiii, 1: *Finni [...]. Incantationum studiis incumbunt*), come pure l'impiego della magia atmosferica sul campo di battaglia da parte dei Biarmi (1, VIII, 16. Questi *Byarmenses* sono i *Bjarmar* della letteratura norrena, abitanti del *Bjarmaland*). Come sottolineato da F.-X. Dillmann (*op. cit.*, p. 389, nota 83), il nome dei *Finnar* non può

Nel corso di un soggiorno in territorio lappone, Thorir fa tagliare dodici cappotti di pellicce di renne, ai quali la tradizione attribuisce virtù magiche:

Hann lét þar gera sér xii. hreinbjálba[22] *með svá mikilli fjǫlkyngi at ekki vápn festi á ok síðr miklu en á hringa-brynju.*

Si fece confezionare laggiù dodici cappotti di renne, con tanto di stregoneria che nessuna arma avesse presa su di esse, meno ancora che su una corazza.

Il taglio delle lame non può intaccare queste pellicce, che proveranno presto la loro temibile efficacia: appreso il ritorno di Olaf in Norvegia, Thorir convoca la levata generale (*leiðangr*)[23], e raggiunge alla testa dei suoi *bóendr* la coalizione messa in piedi dal sovrano. Undici *húskarlar*[24] (membri del comitatus feudale), scel-

---

essere considerato tuttavia, al di là del suo significato etnografico, come un semplice sinonimo di "maghi" (cf. anche D. Strömbäck, *op. cit.*, pp. 203-205; *contra*, Halvdan Koht, "Var 'finnane' alltid finnar?", *Maal og Minne*, 1923, pp. 161-175). Sull'insieme di questa questione, cf. in particolare J. Fritzer, "Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst", *[Norsk] Historisk Tidsskrift*, IV, 1877, pp. 135-217; J. Lindow, "Supernatural Others and Ethnic Others", *Scanidnavian Studies*, LXVII, 1995, pp. 8-31; E. Mundal, "The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources", in J. Pentikäinen (ed.), *Shamanism and Northern Ecology*, 1996, pp. 97-116.

[22] L'etimologia del sostantivo *bjálfi* (o *bjálbi*, secondo le lezioni) è incerta. Può essere di origine slava (cf. R. Cleasby, *IED*, p. 65). In norreno, questo termine designa un "cappotto" o una "cotta di pelliccia", e si incontra sia come *simplex*, sia all'interno di parole composte (*hrein-bjálbi, geit-bjálbi*, etc.). Viene anche utilizzato sotto la forma di un nome personale maschile, portato in particolare dal padre di *Kveldúlfr*, nonno dello scaldo *Egill* e celebre *berserkr* (cf. *supra*, cap. V). In faroese, *bjálfi* si applica ad una "pelle di foca", di cui si rivestono le anime dei morti (cf. J. de Vries, *AeW*, che accosta il vocabolo scandinavo al russo *běljók*, "giovane foca", da *běl*, "bianco").

[23] Si tratta di un sistema di mobilitazione territoriale, che permette di riunire una forza navale nel più breve lasso di tempo. Molto presto, quest'istituzione comprenderà anche un aspetto fiscale. All'interno di una letteratura molto abbondante, si possono consultare L. Musset, "Problèmes militaires du monde scandinave (VIIe-XIIe siècles)", in Id., *Nordica et Normannica*, 1997, pp. 89 seg.; H. Kuhn, *Das altnordische Seekrigswesen*, 1991; Dieter Strauch, "Ledung", in *RGA*, XVIII, 2001, pp. 180-191.

[24] Letteralmente, "*uomini della casa*", qui nel senso di "*membri di un seguito militare*", "*guerrieri di un comitatus feudale*". Sull'uso di questo termine, altrettanto ben attestato nell'ambito anglo-sassone, cf. in particolare J. Lindow, *Comitatus, Individual and Honor*, 1976, pp. 113 seg.

ti con la maggior cura, accerchiano Thorir nel giorno del combattimento[25]. Questa truppa prende naturalmente posto alla punta dell'ordine di battaglia:

Þórir hundr með sína sveit var í ǫndurðu brjósti fylkingar fyrir merkjum; þar var ok valit lið af bóndum á tvær hliðar Þóri, þat sem snarpast var ok bazt vápnat.[26]

Thorir il Cane e la sua truppa stavano alla punta della prima linea di battaglia, davanti alle insegne; e ai due fianchi di Thorir si trovava una truppa scelta di contadini, i più ardenti ed i meglio equipaggiati.

L'onore di dare il segnale della mischia va a Thorir e ai suoi compagni:

Þórir hundr kom þá ok gekk fram með sveit sína fyrir merkit ok kallaði: 'fram, fram, bóandmenn'. Lustu þá upp herópi ok skutu bæði ǫrum ok spjótum.[27]

Thorir il Cane sopraggiunse ed avanzò con la sua truppa davanti allo stendardo; urlò: 'avanti, avanti, contadini liberi'[28]*. Il grido di guerra fu proferito, frecce e giavellotti partirono insieme.*

Nel cuore dell'azione, il re Olaf in persona affronta il suo vecchio nemico, ma la spada del sovrano si abbatte invano sulla spalla di Thorir, protetto dal cappotto stregato. Snorri dà di quest'episodio una descrizione precisa, sostenuta in particolare dalla citazione di due strofe scaldiche attribuite allo scaldo *Sigvatr*, contemporaneo ed amico di sant'Olaf[29]:

Óláfr konungr hjó til Þóris hundz um herðarnar; sverðit beit ekki, en svá sýndisk sem dust ryki ór hreinbjálbanum; þessa getr Sigvatr:

---

[25] *HSS*, II, cap. CCXIX, pp. 479-480: *Nú er þat frá mér at segja, at ek hefi valit til af húskǫrlum mínum menn xi, þá er snarpastir eru, ok ætla ek þat, at vér skylim ekki við aðra meta at skipta hǫggum við Óláf, ef vér komumk í færi um þat* ("*Ora devo dire che ho scelto fra i guerrieri del mio seguito undici uomini tra i più ardenti; considero che non lasceremo nessun altro scambiare colpi con Olaf, se ne troviamo l'occasione*").

[26] *HSS*, II, cap. CCXXI, p. 482.

[27] *HSS*, II, cap. CCXXVI, pp. 486-487.

[28] Traduciamo qui *bóandmenn* con "contadini liberi", per restituire l'orgogliosa fierezza che emana da un tale appellativo. In effetti, il *bóndi* non è mai un mezzadro, ma sempre un libero fittavolo.

[29] *HSS*, II, cap. CCXXVIII, pp. 492-493.

Mildr fann gǫrst, hvé galdrar,
gramr sjalfr, meginrammir
fjǫlkunnigra Finna
fullstórum barg Þóri,
þás hyrsendir Hundi
húna goli búnu
(slætt réðsízt at bíta)
sverði laust of herðar.[30]

Þórir hjó til konungs, ok skiptusk þeir þá nǫkkurum hǫggum við, ok beit ekki sverð konungs, þar er hreinbjálbinn var fyrir, en þó varð Þórir sárr á hendi; enn kvað Sigvatr:

Þollr dylr saðrar snilli
seims, en þat veitk heiman,
(hverr sæ) Hunds (verk stærri)
hugstórs, es frýr Þóri,
es þvergarða þorði
Þróttr, hinn es fram of sótti,
Glyggs í gǫgn at hǫggva
gunnranns konungmanni.[31]

Konungr mælti til Bjarnar stallara: 'Ber þú hundinn, er eigi bíta járn'. Bjǫrn snøri øxinni í hendi sér ok laust með hamrinum; kom þat hǫgg á ǫxl Þóri, ok varð allmikit hǫgg, ok rataði Þórir við (...). Þá lagði Þórir hundr spjóti til Bjarnar stallara á honum miðjum, veitti honum bana-sár. Þá mælti Þórir: 'Svá bautu vér bjǫrnuna'.

Il re Olaf colpì Thorir il Cane sulle spalle; la spada non morse punto, ma sembrò che la polvere sfuggisse dal cappotto di renna. È quel che menziona Sigvat:

Il principe generoso provò lui stesso al massimo grado
come gli incantamenti assai potenti
dei Finnici esperti in stregoneria
protessero il valente Thorir,
quando colui che dispensa il fuoco della coffa
colpì le spalle del Cane
con la sua spada ornata d'oro:
smussata, non morse punto.[32]

---

[30] Si tratta di una strofa dell'*Erfidrápa* di Sighvatr Þorðarson. Per un'edizione completa di questo poema, cf. *Skjaldedigtning*, A I, pp. 257-265 e B I, pp. 239-245.

[31] Altra strofa dell'*Erfidrápa*.

[32] La nostra traduzione si basa sull'interpretazione proposta da Finnur Jónsson (*Skjaldedigtning*, B I, p. 242), che ricompone così l'ordine delle parole: *Mildr gramr fann gǫrst sjalfr, hvé meginrammir galdrar fjǫlkunnigra Finna barg*

Thorir colpì il re; scambiarono un certo numero di colpi, e la spada del sovrano non mordeva quando toccava il cappotto di renna; tuttavia, Thorir ricevette una ferita alla mano. Sigvat declamò ancora:

L'uomo
che denigra Thorir
nega il vero valore del prode Cane.
Ma da allora lo so per me:
si videro gesta più prodigiose,
quando il guerriero
che si lanciò all'assalto
osò colpire il re?[33]

Il re disse al conestabile Biorn: 'colpisci il Cane, sul quale il ferro non morde'. Biorn girò l'ascia nella sua mano e colpì con il tallone (di questa). Questo colpo cadde sulla spalla di Thorir; era un colpo dei più potenti, e Thorir titubò (...). Allora, Thorir il Cane portò un colpo di lancia al conestabile Biorn, in pieno corpo, e questa ferita gli fu fatale. Thorir dichiarò allora: 'così abbattiamo gli orsi'.

Alla fine di questo terribile corpo a corpo, il re Olaf soccombe sotto i colpi riuniti di Thorir e dei suoi alleati[34].

---

fullstórum Þóri, þás húna hyrsendir laust golli búnu sverði of herðar Hundi; slætt réðsízt at bíta. L'espressione *húna hyrr*, "il fuoco della coffa", è una metafora che designa l'oro. La formula *húna hyrsendir*, "colui che dispensa il fuoco della coffa", "colui che distribuisce l'oro", cioè "il liberale", si applica qui al re.

[33] Finnur Jónsson (*ibid.*, p. 243) ricostruisce così l'ordine delle parole: *Seims þollr dylr saðrar snilli hugstórs Hunds, es frýr Þóri – en þat veitk heiman – hver séi stœrri verk? – es Þróttr gunnranns glyggs þvergarða, hinns sótti fram, þorði at hǫggva í gǫgn konungmanni*. Il gruppo nominale al genitivo *Hunds hugstórs* ("del prode Cane") può riferirsi sia a *snilli* ("coraggio") che a *verk* ("azione", reso qui con "gesta"). L'espressione *Þollr seims* (il "pino dell'oro") designa un "uomo", mentre la metafora *Þróttr gunnranns glyggs þvergarða* si applica al "guerriero": nel composto *gunnrann* (la "casa del combattimento", cioè lo "scudo"), il nome femminile *gunnr* deve senza dubbio essere inteso come un appellativo, benché evochi anche il nome personale di una Valchiria (un'ambiguità dello stesso ordine appare peraltro alla strofa 8 dell'*Haraldskvæði*); *gunnranns glyggs* (la "tempesta dello scudo") significa dunque "la battaglia"; *gunnranns glyggs þvergarðr* ("bastione della battaglia") corrisponde di nuovo ad una metafora per "scudo"; *Þróttr*, la "forza", la "potenza" è un nome di Odino; il "*Þróttr* dello scudo" è il "combattente", il "guerriero".

[34] Riprendendo per proprio conto un episodio edificante della leggenda agiografica, Snorri ci mostra poi come Thorir, vinto fra i primi, renda omaggio alla memoria del suo avversario, e sappia perfino proclamare la sua santità.

La testimonianza offerta su questi avvenimenti dalla *Heimskringla* non è isolata: altre fonti confermano in parte questa presentazione dei fatti, pur presentando alcune varianti. È in particolare il caso della *Saga leggendaria*[35], trasmessa da un manoscritto del XIII secolo (*De la Gardie 8^II*, conservato a Uppsala)[36].

2) Il racconto della Storia leggendaria

L'origine di quest'opera, il cui modello è stato senza dubbio concepito verso il 1200, si colloca probabilmente in Islanda. La versione di cui disponiamo proviene tuttavia dal Trøndelag[37].

Non è impossibile che il copista sia pervenuto a completare la sua informazione tramite tradizioni locali, in particolare per l'episodio della morte di Olaf: Stiklestad si situa in effetti in questa regione. I dettagli che si allontanano dal testo di Snorri, come pure le convergenze tra i due racconti, meritano dunque un esame attento.

---

[35] Quest'appellativo è dovuto a P.A. Munch, che lo introdusse nel secolo scorso, per distinguere quest'opera da quella di Snorri – tanto quest'ultimo, da buono storico, sembra prendere le distanze da certe leggende miracolose trasmesse dalla tradizione agiografica. Al contrario, la redazione della *Saga leggendaria*, ispirata dal modello delle *vitae*, si basa soprattutto su una fonte di costruzione cristiana.

[36] La prima edizione di questo testo è dovuta a R. Keyser e C.R. Unger, *Olafs saga hins helga. En kort saga om kong Olaf den hellige*, 1849. Un'edizione diplomatica è stata pubblicata da O.A. Johnsen, *Olafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8 II*, 1922. Disponiamo anche di un facsimile, editato da A. Holtsmark, *Legendarisk Olavssaga*. Corpus Codicum Norvegicorum Medii Aevi, Quarto serie 2, 1956. Guðni Jónsson ha pubblicato un'edizione islandese normalizzata: *Helgisaga Oláfs konungs Haraldssonar*, in *Konunga sögur I*, Íslendingasagnaútgáfan, 1957, pp. 201-400. Nel quadro del presente studio, abbiamo utilizzato l'edizione più recente, accompagnata da una trad. tedesca (*Olafs saga hins helga. Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen*, A. Heinrichs et al., 1982).

[37] È stata redatta nel dialetto di questa regione (cf. M. Hægstad, "*Um maalet i Ólafs saga hins helga*", in O.A. Johnsen, *Olafs saga hins helga*, ed. cit., pp. XXVIII-LVII). Sulle particolarità di ordine paleografico che permettono di affinare la datazione, cf. D.A. Seip, *Palæografi. B: Norge og Island* (*Nordisk kultur*, XXVIII, 1954), pp. 65 seg. ("Norsk skrifthistorie fra omkr. 1225 til omkr. 1300"); O.A. Johnsen, *Olafs saga hins helga*, ed. cit., 1922, pp. XIII seg.

Proprio come l'autore della *Heimskringla*, quello della *Saga leggendaria* presenta Thorir (*Þorer hundr*) come un personaggio eminente: nel quadro del complotto aristocratico ordito contro il re Olaf, il testo menziona questo potente signore dell'Halogaland nel numero dei congiurati[38]. Bandito per aver ucciso tre uomini di Olaf, Thorir soggiorna per due anni nella *Finnmǫrk*[39].

Di ritorno sulle sue terre, rimane nemico dichiarato del sovrano norvegese, e si giova in queste imprese della stregoneria:

> *Træystizc miokc fiolcyngi Finna i mote Olave kononge oc gecc þa æinna manna mest at þui, at vera mote Olave kononge.*[40]
>
> *Si fidava fortemente della magia dei Lapponi (nelle sue imprese) contro il re Olaf, sicché era uno di coloro che si opponevano maggiormente a lui.*

La *Saga leggendaria* conferma la posizione concessa a Thorir e ai suoi undici compagni al mattino di Stiklestad:

> *Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarna oc lausir* [...][41]
>
> *Thorir il Cane ed i suoi undici uomini stavano davanti, staccati dalla linea di battaglia.*

Tuttavia, il testo norvegese porta una precisazione che contraddice la descrizione di Snorri: [...] *oc varo i vargskinzstakcum* ("*indossavano camiciotti* [*in pelli*] *di lupi*"). Qui dunque, più di cappotti in pellicce di renne, ma camiciotti tagliati nelle pelli di lupi.

Ora, il termine *vargstakkr* (forma abbreviata di *vargskinnstakkr*)[42] designa precisamente, nella *Vatnsdœla saga*, l'abbiglia-

---

[38] *Olafs saga hins helga*, ed. A. Heinrichs et al., 1982, cap. XLVI, p. 108: *Nu stirðnaðu rikismenn við konongenn* [...] *Þorer hundr var oc rikr maðr* ("*I potenti si irrigidirono ora contro il re* [...] *e Thorir il Cane era un uomo potente*"). Un po' oltre, l'autore della *Saga leggendaria* precisa che Thorir ha ricevuto i sussidi del re Knut per complottare contro Olaf (ed. cit., cap. LXV, p. 158).

[39] *Ibid.*, cap. LXII, p. 152. Se l'estremo nord della Norvegia porta ancora oggi il nome Finnmark, questa regione inglobava anche, all'epoca di Olaf, terre meno settentrionali (cf. F.-X. Dillmann, *Histoire des rois de Norvège*, p. 465, nota 4).

[40] *Olafs saga hins helga*, ed. cit., cap. LXIII, p. 152.

[41] *Ibid.*, cap. LXXX, p. 192.

[42] Il masc. *stakkr* si applica ad un vestito ampio e sprovvisto di maniche, di frequente confezionato in pelle (come indicato dal composto *skinnstakkr*; cf. H.

mento dei *berserkir* del re Harald: [...] *þeir berserkir, er úlfhéðnar váru kallaðir; þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur ok vǫrðu framstafn á konungs skipinu* [...][43].

Ciononostante, i *sagnamenn* non evocano mai la nozione di *berserksgangr* a proposito degli avversari di sant'Olaf. Agli occhi dello storico moderno, la truppa del "Cane" presenta tuttavia sbalorditive somiglianze con i combattenti scelti del re *Haraldr hárfagri*. Il racconto del combattimento finale, nella versione tramandata dal manoscritto della *Storia leggendaria*, spinge a considerare Thorir ed i suoi compagni dei guerrieri-belve:

> *Sva sægia menn, at Biorn digri hio með sværði til Þores hunnz um dagenn. En þar sem a kom, bæit æigi, hælldr en vænndi bærði um. En Þorer oc þæir xij. saman varo i vargskinzstacum, þæim er Finnar hafðu gort þæim með mikilli fiolkyngi. Þa er Biorn sa, at sværðet bæit æigi, þa kallaðe hann a konongenn oc mællte: "Æigi bita vopnen hundana". "Bæri þer þa hundana", sagðe konongrenn. Þa tok Biorn ser klubbu mikla oc laust Þore hund, sva at fell við, oc æ siðan bar hann hallt hauuð iamnan. Oc þa liop hann upp oc lagðe Biorn með spiote oc mællte: "Sva bæitum ver biarnuna a morkenne norðr", sagðe hann.*[44]

> *Si riferisce che Biorn il Grosso colpì quel giorno Thorir il Cane con la sua spada. Ma nel punto in cui toccò, questa non morse affatto, come se desse attorno a sé colpi di frustino. Thorir ed i suoi undici compagni portavano dei camiciotti [in pelle] di lupo, che i Lapponi avevano confezionato loro con forza stregata. Quando Biorn vide che la spada non mordeva, chiamò il re e gli disse: "Le armi non mordono i cani!". "Uccidi dunque i cani!", rispose il re. Allora, Biorn si impadronì di un grosso randello e colpì Thorir il Cane tanto che questi cadde, e che conservò per sempre, da allora, la testa piegata. Ma si rialzò, trafisse Biorn con la sua lancia e dichiarò: "È così che abbattiamo gli orsi nella Marca del Nord!", disse.*[45]

I dialoghi riferiti in quest'episodio sono abbastanza vicini alla

---

Falk, *Altwestnordische Kleiderkunde*, 1919, pp. 162 seg.). La parola *vagr* designa il lupo con la connotazione di una bestia malfattrice (in un contesto giuridico, questo termine possiede il senso di "riprovato", "fuorilegge"; cf. in particolare lo studio di M. Jacoby, *Wargus, vargr, "Verbrecher", "Wolf"*, 1974).

[43] *Vatnsdæla saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson, *ÍF*, VIII, 1939, pp. 24-25. Cf. *supra*, cap. IV, con la traduzione di questo passaggio.

[44] *Olafs saga hins helga*, ed. cit., cap. LXXXI, pp. 194-196.

[45] Per schernire *Björn*, paragonato qui ad un animale braccato, Thorir utilizza naturalmente l'appellativo *björn* ("orso").

versione trasmessa da Snorri, ad eccezione delle strofe di Sigvat – omesse qui. Tuttavia, la parola "cane" appare al plurale in questo testo (nella forma definita *hundana*), mentre figura al singolare nella *Heimskringla* (*hundinn*)[46].

Nella *Saga leggendaria*, il sostantivo *hundr* si applica dunque all'insieme dei dodici guerrieri, mentre designa in Snorri il solo *Þórir*[47]. Questo dettaglio si rivela altamente significativo: il *cognomen* "Cane", utilizzato come appellativo nel testo norvegese, rimanda alla truppa dei dodici compagni. Rivestiti di pellicce animali, questi *hundar* si presentano esattamente come gli omologhi degli *úlfhéðnar* dell'Hafrsfjord.

Per quel che concerne gli ultimi momenti della battaglia di Stiklestad, la testimonianza della *Saga leggendaria* concorda, a parte qualche dettaglio, con quella della *Heimskringla*. Dopo la morte del conestabile Biorn, Olaf soccombe a sua volta sotto i colpi dei suoi avversari. Lo stesso "Cane" infligge al re una ferita mortale. Non appena compiuto questo gesto, Thorir riceve la rivelazione della santità di Olaf. Qualche tempo dopo, intraprende un pellegrinaggio in Terra Santa, nel corso del quale abbandona finalmente la vita[48].

Altre fonti evocano l'intervento del "Cane" negli avvenimenti del regno di Olaf, fra le quali figurano l'*Óláfsríma Haraldssonar* ("*Lai di Olaf Figlio di Harald*")[49], la *Grande saga* (detta ancora *Saga separata*[50], o *indipendente*, inserita in particolare nella *Flateyjarbók*)[51] o la *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* di Theodoricus monachus[52]. Paragonate alla *Heimskringla* o alla *Sa-*

---

[46] Nella versione lunga della *Storia di sant'Olaf* trasmessa dalla *Flateyjarbók*, Thorir pronuncia le seguenti parole quando pianta la sua lancia nel corpo di Biorn: *skulu ver bauta biornnuna ef þer berit hundana* ("*dobbiamo abbattere gli orsi, se voi colpite i cani*", *Flateyjarbok*, II, p. 356).

[47] Cf. O. Höfler, "Cangrande von Verona", 1940, pp. 114-115, n. 62.

[48] Cosa confermata da Snorri, al cap. XI della *Storia di Magnus il Buono* (*HSS*, III, . 23).

[49] Poema composto verso il 1390 da Einarr Gilsson (*Flateyjarbok*, I, pp. 8-11).

[50] La *Storia di Olaf* fu dapprima concepita come un'opera indipendente, prima di andare a fondersi nel vasto affresco della *Storia dei re di Norvegia*, per poi essere ripresa dai compilatori medievali, che l'aumentarono con diverse interpolazioni (cf. nota *supra*).

[51] *Flateyjarbok*, II, pp. 356-357. A complemento, cf. anche *Flateyjarbok*, III, pp. 237 seg. (*Viðbætir við Olafs sögu hins helga*).

[52] In *Monumenta Historica Norvegiæ*, ed. G. Storm, 1880, p. 41.

ga leggendaria, queste opere non portano affatto informazioni nuove sul conto di Thorir e dei suoi compagni (a parte l'episodio relativo allo stregone *Mǫttul* nella *Grande saga*)[53].

B. La figura del guerriero-belva e *l'interpretatio christiana*

L'immagine del "Cane" circondato dalla sua truppa (*Þórir hundr með sína sveit*) illustra perfettamente il ruolo riservato ai guerrieri-belve nella società dell'antico Nord. Attraverso la *Storia di sant'Olaf*, la tradizione storiografica attesta la stupefacente perennità del fenomeno: questa forma arcaica di consorteria militare sussiste fino ai dintorni dell'Anno Mille, nelle regioni settentrionali di Norvegia dove l'impregnazione cristiana si rivela relativamente tardiva.

Thorir ed i suoi *húskarlar* presentano senza contesto le caratteristiche essenziali dei *Tierkrieger*: questi personaggi prendono posto a fianco del loro capo, nel luogo più esposto; come i *berserkir* del re *Haraldr hárfagri*, sfoggiano "pelli di lupi" (almeno secondo la *Saga leggendaria*). Tuttavia, i testi non utilizzano mai l'appellativo *ulfheðinn* a loro proposito – come neppure la nozione di *berserksgangr*. Come spiegare l'assenza di questa terminologia?

In Snorri Sturluson, il racconto della battaglia di Stiklestad si basa principalmente sulla materia fornita dalle fonti scaldiche, fra le quali figurano alcune strofe dell'*Erfidrápa*.

Questo poema, composto verso il 1040 da *Sigvatr Þórðarsson*, attribuisce l'invulnerabilità di Thorir alla stregoneria dei Lapponi. Tuttavia, lo scaldo non menziona in nessun momento l'uso di abiti di pelliccia – che si tratti di pelli di renna o di pelli di lupo. *Sigvatr* non evoca ulteriormente la truppa scelta raccolta attorno al "Cane".

---

[53] *Saga Óláfs konungs hins Helga*, ed. O.A. Johnsen e Jón Helgason, II, p. 692 (cf. anche *Flateyjarbok*, III, pp. 244-245, *Viðbætir við Olafs sögu hins helga*). Questo testo tramanda un racconto più dettagliato del soggiorno di Thorir presso i Lapponi: secondo questa versione, le dodici pelli di renne (*hreinbialfar*) sarebbero state offerte al "Cane" da un re del Finnmark di nome *Mǫttul*, adepto dei sacrifici pagani (*heidinn blótmaðr*) e assai esperto nel dominio della magia (*miǫk fiǫlkynnigr*).

L'autore della *Heimskringla* si ispira ampiamente a questo modello, al quale aggiunge alcuni elementi, senza dubbio attinti da altre fonti: introduce il motivo dei cappotti di renna, e fa allusione agli undici *húskarlar* selezionati da Thorir.

Tuttavia, Snorri non stabilisce alcuna correlazione tra il reclutamento dei guerrieri e la confezione dei dodici *hreinbjálfar*: nel giorno della battaglia, il "Cane" indossa uno dei mantelli acquistati presso i *Finnar*, ma il testo non dà alcuna precisazione sulla tenuta dei suoi compagni. Peraltro, Snorri non si attarda affatto sul caso di questi ultimi: segnala brevemente la loro presenza nell'esercito dei *bóendr*[54], senza integrarli in seguito nella descrizione del combattimento[55]. Questa lacuna non è sfuggita a Otto Höfler: "*Die Weglassung der Zwölferschar ist umso auffalender, als Snorri vorher* [...] *von zwölf Fellwämsern erzählt hatte (wie seine Quellen), was nun zum blinden Motiv wird!*".

A questo proposito, la *Storia leggendaria* – nella quale non compaiono le due strofe scaldiche dedicate a Thorir – fornisce una visione più coerente degli avvenimenti. Quest'opera descrive con notevole precisione l'equipaggiamento adottato dal "Cane" e dai suoi guerrieri[56]: *Þorer oc þæir .xij. saman varo i vargskinzstacum* ("*Thorir e i suoi undici compagni portavano camiciotti* [*in pelle*] *di lupo*").

Altri dati del testo ritagliano invece le informazioni trasmesse dalla *Heimskringla*: anche il tema della magia lappone, così come l'episodio del soggiorno di Thorir nella *Finnmǫrk*, figurano nella *Saga leggendaria*.

Le differenti redazioni della *Storia di sant'Olaf* concordano di consequenza con la testimonianza dell'*Erfidrápa*, sottoineando unanimemente il ruolo degli stregoni "finnici" nelle macchinazioni di *Þórir hundr*.

Con ogni verosimiglianza, questa tradizione riposa in parte su dati autentici.

Il Finnmark e l'Halogaland sono due regioni vicine[57]. Questa

---

[54] *HSS*, II, cap. CCXIX, pp. 479-480; *ibid*., cap. CCXXVI, p. 486.

[55] O. Höfler, art. cit., p. 115, nota 62.

[56] *Olafs saga hins helga*, ed. cit., cap. LXXXI, p. 192, e pp. 194-196.

[57] Nella Norvegia antica, il nome *Finnmǫrk* (cf. anche la forma pl. *Finnmerkr*) sembra essere stato applicato a territori che si estendevano abbastanza lontano verso il sud, fino al Naumdal. Ingloba in questo caso l'Halogaland.

prossimità geografica, come pure l'importanza del commercio delle pellicce ai quali si danno Scandinavi e Lapponi, conferisce un innegabile realismo al racconto del viaggio intrapreso da Thorir nelle contrade settentrionali (il *finnferð* menzionato da Snorri). Bandito dal re, il "Cane" trova nelle marche nordiche anche un rifugio opportuno – come attestato dalla *Saga leggendaria*[58]. A questi dati oggettivi si aggiunge tuttavia l'interpretazione fornita dagli agiografi.

Per i partigiani di Olaf, il soggiorno di Thorir presso i "Finnici" rivela soprattutto la collusione con un capo pagano – irriducibilmente ostile al sovrano evangelizzatore – con una popolazione versata nell'arte dei sortilegi (*fjǫlkynngi*).

In questa materia, la reputazione dei *Finnar* supera ampiamente il quadro letterario delle saghe islandesi: si tratta di una credenza popolare fortemente radicata. Nella Norvegia medievale, le leggi cristiane condannano la superstizione e le pratiche magiche tramite locuzioni inequivocabili: *trúa á Finna eðr fordæður* ("*credere ai Finnici o agli stregoni*")[59], o ancora *fara á Finnmerkr at spyrja spá*, "*andare nel Finnmark per leggervi l'avvenire*"[60] (cf. l'espressione tedesca *zum Blocksberg gehen*, "*andare al sabba degli stregoni*"[61]).

Nell'opera dello scaldo *Sigvatr*, l'allusione ai "*potenti incantesimi dei Finnici versati nella stregoneria*" (*meginrammir galdrar fjǫlkunnigra Finna*) non può sorprendere[62]: questa formula contribuisce da vicino all'elaborazione di una *interpretatio christiana*.

---

58 *Olafs saga hins helga*, ed. cit., cap. LXII, p. 152.

59 *Norges gamle love*, I, ed. R. Keyser e P.A. Munch, 1848, p. 389 (*Ældre Eidsivathings-Christenret*, art. 45): *Engi maðr a at trua. a finna. eða fordæðor* (cf. anche la redazione B, art. 34, p. 403).

60 *Ibid.*, p. 350-351 (*Ældre Borgarthings-Christenret*, art. 16): *þæt er ubota værk at gera finfarar. fara at spyrja spa*. F.-X. Dillmann (*Les magiciens dans l'Islande ancienne*, 2006, p. 30, n. 6) dà di questo passaggio la seguente traduzione: "*è un crimine maggiore* [letteralmente *che non può essere espiato con il versamento di una somma di denaro*] *tanto il compiere viaggi presso i Lapponi, quanto l'andare a raccogliere una predizione*". L'autore cita anche la formula contenuta nella recensione B (ms. 1264 4to della Biblioteca reale di Copenhagen), più esplicita: *at fara a finmork oc spyria spa*.

61 Cf. R. Cleasby, *IED*, p. 154.

62 *Skjaldedigtning*, B I, p. 243 (str. XVI dell'*Erfidrápa*).

L'intenzione apologetica del poeta appare senza ambiguità. Preoccupato di esaltare l'*exemplum* del re cristiano, l'autore dell'*Erfidrápa* sottolinea la perversità degli intrighi avversari: i malefici dei Lapponi si oppongono al coraggio del sovrano. Il sotterfugio delle pelli incantate procura al nemico l'unica difesa efficace contro il valore di Olaf. Tuttavia, Sigvat non manca di sottolineare le qualità eroiche di Thorir, né l'audacia di cui dà prova andando ad incrociare il ferro con il re[63]; ma i meriti del "Cane" non bastano assolutamente ad assicurargli la vittoria: solo gli incantesimi protettivi dei *Finnar* gli permettono di avere la meglio. Il tema della magia lappone contribuisce principalmente a screditare l'attaccamento di Thorir alle pratiche pagane, assimilate nel discorso cristiano alla stregoneria.

Questa visione degli avvenimenti, conforme agli imperativi dell'agiografia, non tiene alcun conto delle credenze in vigore presso gli avversari di sant'Olaf. Un tale approccio non può soddisfare lo storico moderno: l'intervento di pratiche lapponi non costituisce assolutamente un'informazione credibile, in grado di spiegare l'apparente invulnerabilità di Thorir. Su questo punto, le tradizioni norrene forniscono elementi di interpretazione molto più soddisfacenti. Il comportamento di *Þórir hundr*, insensibile ai colpi portati sulle sue spalle, corrisponde alla reputazione attribuita ai *berserkir* nella maggior parte delle fonti medievali. Questa forma di analgesia, provocata dalla trance furiosa alla quale i *Tierkrieger* si abbandonano al momento del combattimento, costituisce una delle caratteristiche principali del *berserksgangr*.

Tra la figura del "Cane" ed i guerrieri-belve della Scandinavia antica, le analogie sono numerose. Thorir appartiene all'élite sociale dell'Halogaland. Ugualmente, i *berserkir*, altamente apprezzati negli ambienti aristocratici dell'età vichinga[64], contano fra le loro fila diversi membri di lignaggi eminenti[65]. Questi personaggi, frequentemente associati in gruppi di una dozzina di uomini[66],

[63] *Skjaldedigtning*, B I, p. 243 (str. XVII dell'*Erfidrápa*, in particolare la locuzione assai elogiativa *hugstórr Hundr*).

[64] Cf. le strofe 20 e 21 dell'*Haraldskvæði*.

[65] Cf. in particolare i guerrieri-belve *Kveld-úlfr* e *Berðlu Kári* nell'*Egilssaga Skallagrímssonar*.

[66] Cf. le fonti repertoriate da I.M. Boberg, *Motif-Index of Early Icelandic Literature*, 1966, pp. 124, motivo F610.3.3: *Twelve berserks*.

occupano un posto d'onore nel seguito militare dei principi. Incaricati di assicurare la guardia stretta del sovrano sui campi di battaglia[67], sono impegnati in prima linea e rappresentano una truppa d'assalto[68]. La loro singolare andatura li distingue dal resto dell'esercito: spesso rivestiti di pelli di lupi[69], vociferano come bestie selvagge. Quando il *furor* li sommerge, disprezzano il morso del ferro e del fuoco, gettando il terrore fra i loro nemici.

Questa pratica marziale, probabilmente associata a rituali e miti pagani[70], scompare a mano a mano che il cristianesimo si diffonde tra le élite scandinave. *Þórir hundr* e i suoi undici compagni, sfoggiando i loro mantelli di pelliccia nella prima linea dell'ordine di battaglia, incarnano l'ultima manifestazione di questa tradizione nella Norvegia medievale. I loro avversari non possono legittimare tali usi: fermamente decisi a combattere per il trionfo della vera fede, gli alleati di Olaf gettano obbrobrio su questi costumi arcaici, screditati dal riferimento infamante agli "incantesimi lapponi".

Quest'episodio si inscrive nel contesto della lotta spietata condotta da sant'Olaf contro i difensori del paganesimo. Come nota F.-X. Dillmann[71], "*l'opposizione tra la* hamingja *(fortuna) del re cristiano e la* fjǫlkynngi *(magia) dei* Finnar *rimasti pagani*" costituisce un tema ricorrente nelle *Konungasögur* (Snorri Sturluson utilizza in particolare questo motivo nel nono capitolo dell'*Óláfs saga helga*)[72]. Sul campo di battaglia di Stiklestad, il re ottiene finalmente una vittoria postuma: la sua morte porta la conversione di Thorir, miracolosamente guarito dalle sue ferite toccando il corpo di Olaf[73].

---

67 Cf. i differenti racconti dei combattimenti dell'Hafrsfjord, che descrivono i *berserkir* alla prua della nave reale (*Haralds saga*, cap. IX, in *HSS*, I, pp. 107-108; *Egils saga*, cap. IX, ed. Sigurður Nordal, *ÍF*, II, 1933, p. 22; *Vatnsdœla saga*, cap. IX, ed. cit., pp. 24-25).

68 *Grettis saga*, cap. II, ed. Guðni Jónsson, *ÍF*, VII, 1936, p. 5.

69 *Vatnsdœla saga* e *Grettis saga* (cf. i riferimenti citati *supra*).

70 Cf. *supra*, cap. V, la descrizione del *berserksgangr* in Snorri Sturluson (*HSS*, I, *Ynglinga saga*, cap. VI, pp. 17-18).

71 F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 384, nota 70.

72 *HSS*, II, pp. 12-13. Una delle prime spedizioni condotte dal futuro sant'Olaf fornisce peraltro un'occorrenza di questo motivo (cf. in particolare il capitolo IX dell'*Óláfs saga helga*, nella versione della *Heimskringla*).

73 *HSS*, II, cap. CCXXX, p. 496.

Il motivo della stregoneria lappone gioca di conseguenza un ruolo essenziale nel racconto edificante della morte di Olaf. L'allusione allo stratagemma delle pelli "incantate" occulta la vera e propria natura della truppa scelta raccolta attorno a *Þórir hundr*: questo schema narrativo sostituisce l'intervento della magia alle pratiche dei guerrieri-belve.

Anche un altro movente – senza rapporto con il tema dei Lapponi – spiega l'assenza di ogni riferimento esplicito ai *berserkir*: i *Tierkrieger* non sono sempre presentati sotto questo nome nella letteratura norrena. Il sostantivo *berserkr* si applica al contrario a figure differenti, spesso sprovviste di ogni connotazione storica. L'uso della parola si è dunque evoluto contemporaneamente al modificarsi del contesto sociale e religioso[74]: centocinquant'anni separano l'*Haraldskvæði* dall'*Erfidrápa*. Nella Norvegia dell'XI secolo, l'appellativo *berserkr* evoca un'immagine assai distante dalle concezioni prevalenti all'epoca pagana: lo scaldo Sigvat, contemporaneo di sant'Olaf, non può pensare di paragonare i compagni di *Þórir hundr* ai *berserkir* del re *Haraldr hárfagri*.

Per convincersene, bisogna sostituire i differenti significati della parola *berserkr* in una prospettiva diacronica[75]. La tipologia delle fonti, così come l'analisi etimologica, facilitano quest'approccio.

Il sostantivo *berserkr*, attestato esclusivamente nella letteratura norrena, non appare mai nell'epigrafia runica. Questo vocabolo sembra dunque corrispondere alla "variante" norvegese di una tradizione diffusa su un'area geografica molto più vasta. Il fenomeno dei guerrieri-belve supera in effetti le frontiere del mondo set-

---

[74] Cf. *supra*, cap. VI.

[75] G. Breen sottolinea la diversità dei ruoli narrativi attribuiti ai *berserkir* all'interno di uno stesso genere letterario, talvolta di uno stesso testo. Forte di questa constatazione, l'autore ne conclude la "coesistenza sincronica" degli stereotipi sin da un'epoca antica ("*from an early stage*", cf. G. Breen, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, 1999, pp. 152-158). Una tale ipotesi sembra soggetta a precauzioni. Le prime fonti scritte sono state redatte molto tempo dopo la fine dell'età vichinga: l'embricatura di tradizioni divergenti, in un'epoca nettamente posteriore alla scomparsa del fenomeno dei guerrieri-belve, è sufficiente a spiegare la giustapposizione di figure contraddittorie. La sola opera contemporanea dei fatti descritti (*Haraldskvæði*) rivela invece un'immagine del tutto coerente del fenomeno.

tentrionale. Diversi ritrovamenti archeologici illustrano particolarmente l'importanza di questa pratica nello spazio alemanno (guaina di Gutenstein, frammento di bronzo di Obrigheim[76]).

Seguendo l'ipotesi più probabile, il radicale del composto *berserkr* proviene dall'etimo **ber-* (*ursus*)[77].

La presenza di questa radice rimanda ad un periodo antico della cultura scandinava, corrispondente allo stadio linguistico del proto-nordico (*Urnordisch*, anteriore all'VIII secolo)[78].

A partire dal IX secolo, il significato primo della parola *berserkr* ("*camicia di orso*", "*guerriero rivestito di una pelliccia di orso*") si cancella progressivamente dietro un'accezione meno precisa, designante in maniera generica l'insieme dei "*guerrieri-belve*". La strofa 21 dell'*Haraldskvæði* attribuisce peraltro a questi combattenti il nome di *úlfheðnar* ("*pellicce di lupo*", "*guerrieri rivestiti di una pelliccia di lupo*")[79].

Ad eccezione dell'*Haraldskvæði*, i *berserkir* descritti nei poemi scaldici presentano una dubbia storicità[80] o si riducono a figure leggendarie[81].

---

[76] Cf. *infra*, cap. IX, a proposito di questo materiale archeologico della prima metà del VII secolo.

[77] Cf. il cap. II del presente studio.

[78] Sulla nozione di *Urnordisch*, cf. in particolare F. Ranke e D. Hoffmann, *Altnordisches ELementarbuch*, 1988, pp. 10-11.

[79] Tuttavia, i poeti di questi tempi sembrano percepire ancora il senso etimologico del composto *ber-serkr*. Nella strofa 8 dell'*Haraldskvæði*, gli appellativi *úlfheðinn* e *berserkr* sono giustapposti in locuzioni ridondanti (*grenjuðu berserkir* [...] *emjuðu ulfheðnar*). Questo procedimento stilistico mette in evidenza la presenza di una struttura comune: nei due casi, il nome di un animale (**ber-*; *úlfr*) è associato a quello di un abito (*serkr*; *heðinn*). Palesemente, lo scaldo si diverte a giocare sul senso "arcaico" della parola *berserkr*. Ciononostante, i guerrieri-belve evocati in questi versi non indossano pellicce d'orso: gli stessi personaggi sono designati alla strofa 21 con il nome *úlfheðnar*! Si obietterà che i frammenti nei quali figurano queste strofe non sono sempre attribuiti allo stesso autore. Ciononondimeno, questi versi sono stati composti nella stessa epoca, da scaldi appartenenti allo stesso ambiente: nei due frammenti, il termine *berserkr* si applica dunque a personaggi identici.

[80] Cf. la strofa di *Víga-Styrr*, composta forse alla fine del IX secolo, e citata nell'*Eyrbyggja saga*, ed. Hugo Gering, *ASB*, VI, 1897, p. 102; cf. anche *Skjaldedigtning*, A I, p. 116; B I, p. 111.

[81] Cf. l'*Íslendingadrápa*, attribuita allo scaldo islandese *Haukr Valdísarson* (XII secolo, in *Skjaldedigtning*, A I, p. 558; B I, p. 543), o ancora le strofe estrat-

La stessa osservazione si applica ai personaggi mitologici della poesia eddica (*Hyndluljóð*[82]; *Hárbarðljóð*[83]), come pure ai guerrieri-belve evocati nell'*Edda* di Snorri[84].

Nel vasto *corpus* delle saghe islandesi, i *berserkir* si ripartiscono in tre categorie principali.

Il termine fa prima di tutto riferimento – in un numero limitato di *konungasögur* e di *íslendingasögur* (cf. *supra*, cap. III e V) – ai combattenti scelti della Norvegia antica, fra i quali figurano i guerrieri-belve del re *Haraldr hárfagri*.

Nella maggior parte delle *íslendingasögur*, i *berserkir* sono tuttavia descritti come temibili duellanti ed ignobili briganti. Talvolta originari di Svezia, infieriscono principalmente in Norvegia e in Islanda, dove suscitano l'ostilità della popolazione locale. Nelle *fornaldarsögur*, la parola *berserkr* designa un insieme estremamente vario di figure leggendarie o favolose, spesso senza la minima preoccupazione di realismo (cf. *supra*, cap. VII).

La nozione di *berserksgangr*, associata ad una forma di violenza irreprimibile, ricopre *infine* due concezioni radicalmente differenti: evoca sia un accesso di *furor* eroico, ispirato da Odino (cf. *supra*, introduzione e cap. VI), sia una manifestazione di patologia epilettica o isterica (cf. in particolare il personaggio di *Þórir Ingimundarson* nella *Vatnsdœla saga*[85], così come alcune disposizioni penali della *Grágás*[86]).

Al centro di quest'insieme di dati contraddittori, interessa ricostruire l'immagine del guerriero-belva diffusa tra i contemporanei di sant'Olaf. Lo status di *berserkr* sembra corrispondere, nella prima metà dell'XI secolo, ad una categoria sociale precisa.

Secondo la testimonianza della *Grettis saga*[87], i *berserkir* norvegesi sono in quest'epoca oggetto di un ostracismo definitivo: as-

---

te dall'*Qrvar-Odds saga* (ed. R.C. Boer, *ASB*, II, 1892, p. 52; anche *Skjaldedigtning*, *Qrv.* III-2; A II, p. 290; B II, p. 311) e della *Gríms saga loðinkinna* (in *FSN*, II, p. 155; anche *Skjaldedigtning*, A II, p. 288; B II, p. 309).

82 *Edda Codex Regius*, p. 292.

83 *Ibid.*, p. 84.

84 Cf. in particolare *ESS*, *Gylfaginning*, cap. XLIX, p. 65 (così come i commenti che figurano ai cap. III e VI del presente studio).

85 *Vatnsdœla saga*, ed. cit., pp. 83 e 97 seg.

86 Cf. il *Kristinna laga þáttr*, in *Grágás*, ed. Vilhjálmur Finsen, I, 1852, p. 23.

87 *Grettis saga*, ed. cit., p. 61.

similati a briganti di strada (*ránsmenn*), sono banditi poco dopo l'Anno Mille dal jarl *Eiríkr Hákonarson*.

Al tempo dello scaldo Sigvat (verso il 1030-1040), la visione nobile del *berserkr* appartiene dunque al passato. Il ricordo dei *Tierkrieger* sopravvive esclusivamente nel patrimonio poetico, attraverso i racconti antichi o le leggende mitologiche. Nell'uso comune, l'appellativo *berserkr* ha perso ogni connotazione positiva; non si utilizza più se non in mala parte, per designare volgari bravacci. Questa reputazione mediocre contrasta con il ricordo glorioso dei combattenti dell'Hafrsfjord, immortalati dai poeti del re *Haraldr hárfagri* – ultimo sovrano di Norvegia a circondarsi di guerrieri-belve.

In queste condizioni, l'autore dell'*Erfidrápa* non può naturalmente descrivere *Þórir hundr* come un *berserkr*. Questo personaggio, malgrado la complicità con gli stregoni lapponi, non ha nulla di un oscuro brigante: è uno dei capi più potenti dell'Halogaland. I compagni di Thorir, per parte loro, non sembrano rivendicare di più la qualità di *berserkir*. La posterità li evoca sotto un altro nome, altrettanto pittoresco: quello di *hundanar* ("cani"). Questo termine, utilizzato dal re Olaf e dal suo conestabile nella *Storia leggendaria*, conviene a meraviglia ai membri della truppa riunita da Thorir: rivestiti di pellicce che conferiscono loro nella battaglia l'apparenza di una muta, gli undici combattenti divengono temibili "cani" – ad immagine del loro capo *Hundr*. Questo *cognomen* partecipa di una tradizione onomastica solidamente ancorata negli usi norreni. L'elemento *hundr* figura nella composizione di numerosi antroponimi scandinavi[88], spesso portati da personaggi di alto rango.

Intorno all'Anno Mille, uno dei figli del jarl Sigurd delle Orcadi è noto con il nome *Hvelpr eða Hundi*[89] (l'a.nord. *hvelpr* designa un giovane cucciolo, cf. l'a.dan. *Hwelp*, l'antico inglese *Welp*, il francone *Welf*, etc.)[90]. Nel lignaggio stesso di Thorir, il soprannome *Hundr* si trasmette al suo nipote *Sigurðr*[91]. Un simile epiteto

[88] Su questo soggetto, cf. G. Müller, *Studien*, pp. 69-73, con numerosi paralleli germanici.
[89] *HSS*, I, p. 347 (*Óláfs saga Tryggvasonar*, cap. XLVII).
[90] G. Müller, *Studien*, pp. 72-73.
[91] *HSS*, III, p. 23 (*Magnúss saga góða*, cap. XI).

non presenta alcun carattere infamante, come testimoniato dallo scaldo Sigvat con l'espressione *hugstórr hundr* ("cane prode"). In altri contesti, legati alla letteratura agiografica e all'adattamento delle canzoni di gesta in lingua norrena (*riddarasögur*), gli autori cristiani utilizzano invece l'immagine del cane in maniera ingiuriosa: paragonano di frequente i campioni del paganesimo con quest'animale, in particolare attraverso la locuzione *heiðinn sem hundr* ("*pagano come* [*un*] *cane*")[92]. La frequentazione delle Scritture[93] ha senza dubbio ispirato questo tipo di formula, "*originata indubbiamente da un ambiente clericale*"[94]: l'avversione per il cane, considerato simbolo di impurità, partecipa di un sistema di valori estraneo al mondo nordico[95]. Una tale attitudine rompe palesemente con gli usi autoctoni. Presso gli antichi Germani, i legami intrattenuti con l'animale domestico perdurano fin nella tomba, come testimoniato chiaramente dai rituali funerari[96]. Le credenze germaniche attribuiscono al cane – così come al cavallo – una funzione psicopompa[97]. Questi animali figurano a fianco dei lupi

---

[92] In particolare in *Karlamagnús saga ok kappa hans*, ed. C.R. Unger, p. 381, cap. IX. Per altri riferimenti, cf. lo studio di F.-X. Dillmann, "Des païens et des chiens. À propos du composé norrois *hund-heiðinn*", 2001.

[93] Cf. in particolare Matteo 7, 6: *Nolite dare sanctum canibus* (*Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII. Pontt. Maxx. iussu recognita atque edita*, Roma, 1861, p. 645).

[94] F.-X. Dillmann, art. cit., p. 130.

[95] Cf. in particolare H.-J. Loth, "Hund", in E. Dassmann et al. (ed.), *Reallexicon für Antike und Christentum*, XI, 1994, col. 773-828, e gli altri riferimenti citati da F.-X. Dillmann, art. cit., p. 130, nota 67.

[96] L'archeologia attesta la presenza di numerosi canidi nelle sepolture germaniche: cf. in particolare T. Makiewicz, "Hund und Hundegräber. § 4. Archäologisches", in *RGA*, XV, 2000, pp. 219-232; M. Paul, *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*, 1981, pp. 75-78; W. Prummel, "Early medieval dog burials among the Germanic tribes", 1992. In un altro registro, la leggenda del re-cane (*Hundekönig*), nota da diverse fonti scandinave (il *Chronicon Lethrense*; le *Gesta Danorum* di Saxo Grammaticus, VII, IX, 4; la *Heimskringla* di Snorri Sturluson, nel cap. XII della *Hákonar saga góða*) rappresenta forse l'eredità di culti sacrificali molto antichi (cf. L. Weiser-Aall, "Zur Sage vom Hundekönig", 1932; dello stesso autore: "En studie over sagnet om hundekongen", 1933. Si può consultare anche la sintesi dei lavori pubblicati su questa questione in M. Paul, *op. cit.*, pp. 96-101).

[97] Cf. in particolare A.H. Krappe, *La genèse des mythes*, Parigi, 1952, p. 44. Secondo il poema eddico *Baldrs draumar* (str. 2), un cane va incontro a Odino

nella "Caccia selvaggia"[98]. D'altronde, la tradizione popolare qualifica volentieri i lupi come "cani di Dio"[99]. La mitologia nordica attribuisce ai cani la facoltà di riconoscere Odino, quando questi tenta di dissimulare la propria identità[100]. L'abbaiare dei cani è anche associato, nella letteratura medievale, alla descrizione dei fenomeni di estasi guerriera[101]. Il soprannome *hundr* conviene dunque perfettamente a *Þórir*, rimasto a lungo fedele ai culti ancestrali. Quest'appellativo sottolinea, per giunta, il carattere eroico del personaggio. Come il lupo, il cane occupa in effetti un posto eminente nella sim-

---

quando questi penetra a *Hel*, soggiorno dei morti. Questo dio è peraltro il "signore dei morti" (*drauga-dróttinn*, cf. l'*Ynglinga saga*, cap. VII).

[98] Cf. O. Höfler, *Kultische Geheimbünde*, 1934, pp. 37 seg. (*Dämonentier im Mytos*) e 55 seg. (*Totenhund und Totenwolf im mimischen Kult*). La leggenda medievale della "Caccia selvaggia", legata al mito dell'esercito dei morti (*Totenheer*), porta il segno di una vecchia connivenza tra il mondo dei guerrieri e l'aldilà.

[99] Nel XVII secolo, il membro di una confraternita di lupi mannari livoniani si presenta davanti ai suoi giudici a Jürgensburg come "cane di Dio": "*Der teüffel hätte nichts mit ihm zu thun, sondern er,* (...), *wäre Gottes-hund* (...)". Durante questo processo datato al 1691, l'accusato qualifica i suoi accoliti come "*Gottes freunde und jagt-hünde*" (citato da O. Höfler, *op. cit*., pp. 345 seg.; cf. l'edizione integrale degli atti di H. v. Bruiningk, *Mitteilungen aus der Livländischen Geschichte*, 1924-1928). Le tradizioni provenienti dai domini baltici e germanici sembrano qui concordare. Sulla scorta di J. Grimm, nella sua *Deutsche Mythologie*, O. Höfler (*op. cit*., p. 43, p. 279 n. 19ª, p. 356 n. 38) rileva anche questi versi di Hans Sachs: *Nach-dem der Herr all creatur / Auff erd beschuff gar rain und pur / Die wolff er im erwelen kund / Und her sie bey im für jagdhund, / Das er sicher inn den refiren / Wer von den andren wilden thieren.* Così il poeta di Norimberga, uomo del Rinascimento, considera i lupi i "cani da caccia di dio".

[100] Cf. l'introduzione in prosa dei *Grimnísmál*: la dea Frigg dichiara che Odino, dissimulato sotto i tratti di un mago (*fjǫlkunnigr maðr*), può essere riconosciuto dal fatto che i cani più cattivi non osano attaccarlo (*Frigg* [...] *sagði þat marc á, at engi hundr var svá ólmr, at á hann myndi hlaupa*).

[101] Nel cap. XIX della *Grettissaga*, i *berserkir* "*ululano come cani*" (*grenja sem hundar*). Cf. anche, in Saxo Grammaticus (V, III, 9), i dodici figli di Westmarus, il cui comportamento evoca quello dei guerrieri-belve: *Qui, applicante se ipsis Erico, ululantium more luporum horrisonas dedere voces. Rex strepitum inhibere coepit, docens non debere pectoribus humanis ferinos inesse sonos. Subiunxit Ericus canum hunc esse morem, ut uno inchoante ceteri latratum edant, quod propriam cuncti moribus originem prodant ac suum quisque genus fateatur* ("*Quando Ericus si riunì a loro* [*i.e.* i campioni del re], *questi ultimi si misero a urlare orribilmente, come lupi che ululano. Il re fu*

bologia marziale del mondo germanico[102]. Questo fenomeno si inscrive sia nel quadro di un lignaggio[103], sia nel contesto della confraternita militare (cf. la truppa dei "cinocefali" longobardi).

---

del parere di interrompere il loro fragore, ricordando loro che la gola umana non doveva emettere grida di bestie selvagge. Ma Ericus, lui, considerò che fosse normale che dei cani si mettessero ad imitare quello fra i loro che aveva iniziato ad abbaiare, perché rivelavano così la loro origine, abbaiando tutti insieme, e che ciascuno di essi, individualmente, trovasse là il modo di far conoscere la propria specie". Trad. di J.P. Troadec, *La geste des Danois*, 1995). I figli di Westmarus – avvezzi a pratiche magiche e rituali pagani (cf. nelle *Gesta*, V, III, 7, l'episodio del sacrificio equestre) – si abbandonano sugli stranieri a strane vessazioni, che comprendono in particolare un simulacro di impiccagione, così come il supplizio del fuoco (VII, I, 11). La tentazione sarebbe stabilire un confronto con il rito d'iniziazione al quale Odino è sottoposto negli *Hávamál* e nei *Grímnismál*.

102 Lo stesso vale nella tradizione celtica, dove l'immagine del cane è associata a quella del guerriero: l'eroe Cùchulainn è il "cane di Culann".

103 Cf. le dinastie rivali degli *Hundingar* e degli *Ylfyngar*, citate in particolare in due poemi eddici: *Helgaqviða Hundingsbana in fyrri* (*Edda – Codex Regius*, pp. 130-139) e *Helgaqviða Hundingsbana ǫnnor* (*ibid.*, pp. 150-161). *Helgi*, avversario del re *Hundingr*, appartiene al lignaggio degli *Ylfingar*. Questo nome appare a più riprese nelle fonti norrene. L'*Ynglinga saga* (cap. XXXVII, in *HSS*, I, p. 67) menziona un re *Hjǫrvarðr Ylfingr*. Nel *Sögubrot af nokkrum fornkonúngum í Dana ok Svía veldi* figura un certo *Hjörmundr konungr, sonr Hervarðar Ylfings* (*FSN*, I, Copenhagen, 1829, p. 375). La dinastia degli *Ylfingar* è menzionata anche nell'*Hyndluljóð*, str. 11 (*Edda – Codex Regius*, p. 290), come pure nell'*Edda* di Snorri (*Skáldskaparmál*, in *ESS*, p. 183, a proposito di *Eiríkr enn málspaki*). Il nome *Hundingus* corrisponde al norreno *Hundingr*. È portato da diversi personaggi delle *Gesta Danorum*: *Hundingus*, re degli Svedesi (I, VIII, 17, 27 e II, II, 1); *Hundingus*, avversario di *Frotho* (II, IV, 1); *Hundingus*, figlio di *Syricus*, re dei Sassoni (II, V, 3, 6); *Hundingus*, governatore del Seeland (VII, IX, 1 e VII, IX, 4). L'*Hundingus* sassone è peraltro messo a morte da *Helgo*, figlio di *Haldanus*, soprannominato *Hundingi interemptor* (si tratta naturalmente dell'*Helgi* dei poemi eddici. Sul ciclo di *Helgi*, cf. in particolare A. Ebenbauer, *Helgisage und Helgikult*, 1970). Al di fuori dell'ambito scandinavo, anche la tradizione anglo-sassone conserva memoria dei *Wylfingas* (*Beowulf*, v. 461, 471; *Wiðsith*, v. 29; Beda, *Historia ecclesiasticam gentis Anglorum*, I, 15), mentre il nome dei *Wülfingen* appare nel repertorio epico dell'antico alto tedesco: questi ultimi si ricollegano al lignaggio di *Hildebrant* (*Wolfdietrich*, D, x, 121; *Biterolf*, v. 6357 seg., dove sono evocati i *küenen Wülfigen*: *Wolfbrant, Wolfwin* e *Wolfhart*). Il personaggio di *Hilldibrandr Ylfingr* appare inoltre nella *Þiðriks saga af Bern*, versione norrena dell'epopea tedesca (*Þiðriks saga af Bern*, ed. E. Bertelsen, 1905-1911, cap. 404 e 409). Rudolf Much ("Balder", 1924, p. 109) ha proposto di situa-

Secondo Martha Paul, il gruppo dei compagni di Thorir illustra perfettamente quest'aspetto: "*aus den Quellen wird deutlich, daß die Krieger mit Hunden gleichgesetzt wurden. Auch sie sind, ähnlich wie die* Cinocepali *der Langobarden, die Kampftruppe eines Stammes; das Hundesymbol ist an diese kriegerischen Männerbund gebunden und kennzeichnet nicht den gesamten Stamm*"[104].

In questa prospettiva, il tipo di pelliccia utilizzato dai guerrieri-belve importa molto poco. L'acconciatura dei compagni di Thorir non pretende di riprodurre con una fedeltà assoluta l'apparenza dei canidi: al di là dell'artificio impiegato, quest'abito mira essenzialmente a svelare la natura profonda dei *Tierkrieger*; manifesta in maniera tangibile il loro stato di "cani da guerra".

L'abbigliamento attribuito a questi personaggi varia da un autore all'altro: l'immagine degli *hreinbjálfar* proviene senza dubbio, in Snorri Sturluson, da un'associazione di idee con il tema degli stregoni finnici; la parola *vargskinnsstakkar* tradisce invece, nella *Storia leggendaria*, l'imitazione di un *topos* ampiamente diffuso nella letteratura islandese. Le due opere si basano su fonti oggi scomparse, contenenti le prime versioni della *Storia di sant'Olaf*. Queste evocavano probabilmente i cappotti dei compagni di Thorir senza portare alcuna precisazione sulla natura delle pellicce.

Tale è in ogni caso l'ipotesi formulata da Karl Maurer e Otto Höfler[105].

Lo strano profilo di *Þórir hundr*, dissimulato a metà sotto una pelle di animale selvaggio, sembra sorto dalla notte dei tempi: esso evoca irresistibilmente il guerriero-belva rappresentato da un artigiano svedese, quattro secoli prima, su una delle matrici di Torslunda.

---

re il conflitto degli *Hundingar* e degli *Ylfyngar* sul basso Elba, presso la citta di Stade (cf. l'espressione *apud Stadium oppidum* in Saxo): l'autore accosta gli *Hundingar* dei Longobardi, di cui una branca sembra essersi installata in questa regione in un'epoca antica.

[104] M. Paul, *op. cit.*, p. 89.

[105] K. Maurer, *Über die Ausdrücke altnordische, altnorwegische und isländische Sprache*, 1867, p. 575. Quest'ipotesi è stata ripresa da O. Höfler, in "Cangrande von Verona", art. cit., p. 112, nota 52.

Capitolo 9

Testimonianze archeologiche ed epigrafiche

Dalla Scandinavia all'ambito germanico continentale, l'archeologia attesta l'impiego di maschere zoomorfe e di spoglie animali nel quadro di rituali strettamente legati alle pratiche marziali.

Le testimonianze iconografiche concernenti l'uso di una simbologia animale compaiono a partire dall'età del bronzo. E tuttavia, non possiamo pretendere di collegare la tradizione dei guerrieri-belve – in ogni caso sotto la forma "compiuta" che riveste nelle fonti norrene – ad un periodo tanto indietro nel tempo.

Le strutture sociali e le credenze religiose del mondo germanico hanno conosciuto evoluzioni importanti nei primi secoli della nostra era, come risultato sia di fattori interni, sia di contatti con altre culture e civiltà (celtiche, mediterraneee, orientali), sicché è ben difficile superare lo stadio delle congetture quando tentiamo di identificare la presenza di elementi di continuità.

Ciononostante, le ipotesi basate esclusivamente sull'imitazione di modelli esterni (iniziati del culto mitraico, gladiatori romani, etc., cf. *supra*, cap. I) appaiono poco convincenti.

Il fenomeno dei guerrieri-belve sembra intimamente legato all'evoluzione delle élite guerriere nel contesto della *Völkerwanderung*. Questo periodo coincide nell'antico Nord con lo sviluppo di veri e propri "centri di potere" ("*central places*"), come Gudme, dove le pratiche religiose legate alla funzione sovrana[1] sembrano aver avuto uno sviluppo particolare (in particolare il culto di Óðinn/Wotan).

---

[1] Sui rapporti tra il concetto di "*central place*" e le pratiche cultuali, cf. in particolare L. Hedeager, "Asgard reconstructed? Gudme – A 'Central Place' in the North", 2001, Id., "Scandinavian 'Central Places' in a Cosmological Setting", 2002.

In parallelo, lo stile animale si impone nell'arte germanica a partire dal V secolo (Salin I, poi Salin II a partire dalla metà del VI secolo). La genesi di questa corrente artistica rimanda senza dubbio ad un complesso processo, nel corso del quale si è operata la fusione dell'eredità nordica con apporti diversi – giunti in particolare dalla cultura delle steppe. Il tenore simbolico dello stile animale evoca un universo mentale in cui i guerrieri-belve trovano naturalmente il loro posto[2].

I documenti più preziosi per la conoscenza dei *Tierkrieger* appartengono tuttavia al periodo del VI e del VII secolo (transizione tra la *Völkerwanderungszeit* e l'età di Vendel). I motivi ornamentali utilizzati in quest'epoca hanno segnato profondamente la tradizione nordica: alcuni fra loro appaiono ancora sugli oggetti dell'età vichinga.

All'interno di quest'insieme di fonti, la figura del guerriero-belva si presenta essenzialmente sotto la forma di un combattente ricoperto di una pelle di lupo.

A. Il motivo del guerriero-lupo

1) Le matrici di Torslunda

Quattro piccole piastre di bronzo, scoperte fortuitamente nel 1870 dagli abitanti dell'isola svedese di Öland, sono oggi conservate allo *Statens Historika Museet* di Stoccolma con il numero di inventario 4325. I motivi riprodotti su questi oggetti hanno da molto tempo attirato l'attenzione degli studiosi: la simbologia utilizzata suscita in effetti fecondi accostamenti con la mitologia norrena[3].

---

[2] Rinviamo su questo argomento ai lavori di L. Hedeager ("Skandinavisk dyreornamentik. Symbolsk repræsentation af en før-kristen kosmologi", 2000; "Dyg og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet", 2004) di K. Høilund Nielsen ("Animal Art and the Weapon-Burial Site – Political Badge?", 1997; "Retainers of the Scandinavian kings. An alternative interpretation of Salin's Style II", 1997; "Animal Style – a Symbol of Might and Myth. Salin's Style II in a European Context", 1998; "Ulvekrigeren. Dyresymbolik på våbenudstyr fra 6.-7. århundrede", 1999; "Ulv, hest og drage. Ikonografisk analyse af dyrene i stil II-III", 2002).

[3] Bisogna menzionare, fra le prime pubblicazioni scientifiche ad aver attirato l'attenzione di un vasto pubblico sulle piastre di Torslunda, l'opera di O. Montelius: *Sveriges historia* (...). I. *Sveriges hednatid* (...), 1877, p. 286.

Sulla prima piastra (motivo *A*)[4], un combattente equipaggiato con cotta e spada è alle prese con due orsi che lo assalgono[5].

Il personaggio disegnato sulla seconda piastra (motivo *B*) possiede tratti vicini al precedente (forma del viso, baffi, sguardo, pettinatura). È tuttavia mostrato in una postura completamente differente: a torso nudo, brandisce un'ascia nella mano destra, e tiene nella mano sinistra una corda passata al collo di un animale mostruoso – forse un orso[6].

---

[4] La classificazione mantenuta qui (da *A* a *D*) corrisponde all'ordine utilizzato nello studio di R.L.S. Bruce-Mitford: "Fresh Observations on the Torlsunda Plates", 1968. H. Beck ("Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung", 1968) utilizza lo stesso ordine, ma designa le piastre tramite cifre romane (da I a IV).

[5] Questo motivo evoca assai direttamente la scena della piastra di borsa ritrovata a Sutton Hoo ed uno dei frammenti d'ornamentazione dell'elmo di Valsgärde VII (per una presentazione sinottica di questi motivi, cf. in particolare K. Hauck, "Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition", 1982, pp. 353-354). L'interpretazione proposta da W. Holmqvist (*Kunstprobleme der Merowingerzeit*, 1939, pp. 147 seg.), che accosta questa iconografia con il tema biblico di Daniele nella fossa dei leoni, è stata rifiutata da H. Beck (art. cit., p. 239): Daniele è salvato dall'intervento divino, e non dall'uso delle sue armi; inoltre, gli animali rappresentati sulla matrice di Torslunda sono palesemente degli orsi (sulla borsa di Sutton Hoo figurano al contrario dei lupi). Un motivo simile appare sul ricamo che orna una tunica ritrovata in un tumulo della necropoli di Högom, in Svezia. Questa tomba del V secolo ospita i resti di un guerriero di alto rango, deposti su una pelle d'orso. Secondo l'archeologo norvegese L. Bender Jørgensen, l'abbigliamento dell'uomo di Högom evoca l'universo dei guerrieri-belve (L. Bender Jørgensen, "Bjørnekrigere", 2001; dello stesso autore: "Krigerdragten i folkevandringstiden", 2003). Sul ricamo di Högom, si può consultare anche lo studio di M. Nockert, *The Högom find and other Migration Period textiles and costumes in Scandinavia. Högom, II*, 1991. Per una sintesi degli scavi, cf. in particolare P.H. Ramqvist, *Högom. The Excavations, 1949-1984*, Umeå, 1992; L. Hedlund, *Högom tid. Ett studiematerial om järnålder i Västernorrland*, Sundsvall, 1998.

[6] Tuttavia, l'immagine di quest'animale – sprovvista di ogni realismo – non sembra corrispondere alla rappresentazione di una specie precisa, come sottolineato da H. Beck (art. cit., pp. 239): "*Es sind bei dieser Darstellung zoologisch so widersprüchliche Einzelmerkmale kombiniert, daß nicht an die realistiche Wiedergabe eines naturgegebenen Vorbildes zu denken ist*". Lo stesso autore qualifica comunque la creatura come "mostro felino" (*katzengestaltiges Untier*), basandosi in particolare sulla forma dei suoi artigli. H. Beck evoca anche il termine norreno *kattarkyn*, utilizzato nella *Hrómundarsaga Greipssonar*, cap. IV (*FSN*, II, p. 370). Ai nostri occhi, il profilo del mostro ricorda prin-

La terza piastra (motivo *C*) rappresenta due guerrieri che marciano in processione. Cinti di una spada, pettinati con elmi sormontati da cimieri a forma di cinghiale[7], i due uomini puntano ciascuno una lancia verso il basso. Il personaggio di sinistra indossa al pomello della sua spada un anello di taglia considerevole[8].

Sull'ultima piastra (motivo *D*) appaiono ancora due personaggi, il cui comportamento suggerisce una forma di cerimonia cultuale – probabile preludio all'ingaggio di un combattimento. Il personaggio di destra è rivestito dalla testa ai piedi di una pelle di lupo. Estrae la sua spada dalla guaina, e punta la lancia verso il suolo. Il personaggio di sinistra è palesemente orbo[9]. Sembra eseguire un passo di danza, mentre agita una lancia in ogni mano. Al suo fianco pende una spada decorata con un anello[10]. La sua testa è co-

cipalmente la postura di un plantigrado – benché sia impossibile avere una qualsiasi certezza. Una scena identica appare sull'elmo di Vendel I (i due motivi sono riprodotti in scala 1:1 in H. Beck, *Einige vendelzeitliche Bilddenkmäler und die literarische Überlieferung*, 1964, tavola 1, fig. 2 e 3).

[7] Si trovano rappresentazioni dello stesso tipo su diversi elmi di questo periodo (Vendel 1, Valsgärde VII, etc.; cf. anche il cimiero a forma di cinghiale sull'elmo di Benty Grange, riprodotto in T. Capelle, *Archäologie der Angelsachsen*, 1990, p. 71; su questo tema, si può consultare in particolare H. Beck, *Das Ebersignum im Germanischen*, 1965, pp. 4-33: *Helm*).

[8] Scene simili appaiono in particolare sull'elmo di Vendel XIV (cf. in particolare, A.M. Arent, "The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga", 1969, tav. 14).

[9] Il suo viso presenta in effetti un'orbita oculare vuota – dettaglio individuato per la prima volta da E. Graf Oxenstierna (*Die Goldhörner von gallehus*, 1956, p. 150, tav. 171). Secondo Oxenstierna, questa particolarità risulta palesemente da un'azione deliberata dell'incisore, e non da una goffagine o da un incidente successivo (cf. K. Hauxk, "Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums", 1954, p. 47 e nota 204). Recenti analisi hanno confermato la pertinenza di quest'osservazione (cf. B. Arrhenius e H. Freij, "'Pressbleck' Fragments from the East Mound in Old Uppsala Analysed with a Laser Scanner", 1992). Si possono consultare anche K. Hauck, *Überregionale Sakralorte und die vorchristliche Ikonographie der Seegermanen*, 1981, p. 218, nota 60; R.L.S. Bruce-Mitford, *Aspects of Anglo-Saxon Archaeology*, 1974, pp. 208 (con la tav. 54c) e 214-219.

[10] Questo dettaglio, difficilmente individuabile sulla maggior parte dei negativi, appare su alcuni ingrandimenti (cf. K. Hauck, "Zum zweiter Band der Sutton Hoo-Edition", art. cit., pp. 330 e 332-333; dello stesso, "Bildforschung als historische Sachforschung (...)", 1978, pp. 42 seg.; R.L.S. Bruce-Mitford, *op. cit.*, p. 208 e 214 seg.; R.L.S. Bruce-Mittford et al. (ed.), *The Sutton Hoo Ship-Burial*. II, 1978, pp. 566 seg., fig. 416b.

perta con un elmo con le corna, raffiguranti due teste di uccello.

Le quattro piastre, fabbricate in leghe di composizione sensibilmente differenti[11], sono di dimensioni disuguali: *A* e *B* misurano approssimativamente 4,5 cm di lato, mentre il loro spessore medio supera i 3 mm; *C* e *D* sono leggermente più grandi e meno spesse[12].

A e *B* presentano inoltre un modello più fine: queste due piastre sono state palesemente fabbricate dallo stesso artigiano – cosa che sembra meno evidente per *C* e *D*. Questi oggetti sono delle matrici destinate alla confezione di ornamenti di elmi[13]. Elementi decorativi di questo tipo, sulla foggia di modelli vicini, appaiono sui copricapo trovati nelle necropoli di Vendel[14] e Valsgärde[15] (come pure in Inghilterra nella barca tomba di Sutton Hoo)[16].

Le piastre *C* e *D* tradiscono un grado di usura nettamente superiore a quello delle matrici *A* e *B*, il cui verso sembra al contrario più liscio. Rupert Bruce-Mittford attribuisce questo contrasto

---

[11] Cf. i risultati di un'analisi pubblicata da R.L.S. Bruce-Mitford ("Fresh Observations on the Torslunda Plates", 1968, p. 235), e le osservazioni effettuate dall'autore sulle matrici prima della loro pulizia (*ibid.*, p. 234): le piastre *A* e *B* sono state fabbricate in leghe quasi identiche; *C* utilizza prima di tutto del bronzo e *D* dello stagno.

[12] Le dimensioni date da R.L.S. Bruce-Mitford (*ibid.*) sono le seguenti (in cm, nell'ordine "cima – base – fianco sinistro – fianco destro"): *A* [4,5 – 4,75 – 4,5 – 4,6]; *B* [4 – 4,5 – 4,5 – 4,6]; *C* [5,5 – 5,5 – 4,7 – 4,7]; *D* [5,6 – 5,6 -4,8 – 4,8]. Lo spessore ed il peso vanno rispettivamente da 4 a 4,5 mm e 62,52 gr (per *A*); da 3,5 a 4 mm e 57,1 gr (per *B*); da 2 a 2,5 mm e 32,52 gr (per *C*); da 2,5 a 3 mm e 38 gr (per *D*).

[13] Sugli elmi scandinavi del periodo di Vendel, designati dagli archeologi con il nome di *Kammhelme* (elmi "a cresta"), cf. in particolare K. Böhner, "Die Frühmittelalterliche Sprangenhelme und die nordischen Helme der Vendelzeit, II: Die Vendelhelme", 1994, pp. 533-549; H. Steuer, "Helm. Nord. Kamm-H.e der VZ", in *RGA*, XIV, 1999, pp. 332-333. Si può trovare una carta che indica i siti in cui gli elmi di questo tipo sono stati riesumati in H. Steuer, "Helm und Ringschwert", 1987, p. 199 (bibliografia alle pp. 230-231).

[14] Elmi delle tombe I, XII e XIV. Cf. in particolare H. Stolpe e T.J. Arne, *Graffältet vid Vendel*, 1912, tav. V, VI, XXXVI, XLI, XLII; S. Lindqvist, "Vendelhjälmarna i ny rekonstruktion", 1950.

[15] Elmi delle tombe VII e VIII. Cf. G. Arwidsson, *Valsgärde 7. Die Gräberfunde von Valsgärde III*, 1977; dello stesso, *Valsgärde 8. Die Gräberfunde von Valsgärde II*, 1954, in particolare le fig. 78 e 79.

[16] Cf. in particolare R.L.S. Bruce-Mittford et al. (ed.), *The Sutton Hoo Ship-Burial*. II, 1978; H. Maryon, "The Sutton Hoo Helmet", 1947.

a tecniche di impiego differenti[17]. Morten Axboe suggerisce per parte sua un'altra ipotesi: secondo quest'autore, *C* e *D* non sono matrici originali, ma copie stampate più grossolane, a partire da frammenti prelevati su un elmo[18].

L'origine delle matrici, trovate sotto un ammasso di pietre presso la frazione di Björnhovda (parrocchia di Torslunda), rimane incerta. L'ubicazione della loro invenzione non è stata identificata prima del 1940[19].

Gli scavi effettuati sul sito a partire dal 1968 hanno rivelato la presenza di differenti frammenti metallici. Questi ultimi costituiscono la traccia di un'attività artigianale, che includeva in particolare la fusione del bronzo. L'ipotesi di una fabbricazione locale non può dunque essere scartata. Tuttavia, le leghe utilizzate non provengono necessariamente dall'isola di Öland: presentano strette analogie con altre produzioni metallurgiche dell'epoca merovingia[20].

Gli archeologi hanno portato alla luce a Björnhovda i resti di tre case, parzialmente datate al V e al VI secolo. Questi lavori hanno permesso la raccolta di materiale eterogeneo (ossa di animali, un pattino intagliato in un osso di cavallo, frammenti di vasi e di conterie, un pezzo di ambra, un anello, un pettine, etc.)[21].

Numerose monete sono state scoperte sul sito di Björnhovda, fra le quali figura un tesoro di 36 *solidi*, coniati con l'effigie di imperatori romani e bizantini del V secolo[22].

Nel 1860, veniva portato alla luce nelle immediate vicinanze an-

---

[17] Cf. R.L.S. Bruce-Mittford, "Fresh Observations on the Torslunda Plates", 1968, pp. 234-235: le facce delle matrici *A* e *B* sarebbero state poste sul metallo da modellare; i colpi di martello si sarebbero dunque abbattuti sul loro verso. Nel caso delle matrici *C* e *D* al contrario, il metallo che riceveva i motivi sarebbe stato martellato direttamente sulle facce delle piastre.

[18] M. Axboe, "Copying in Antiquity: The Torslunda Plates", 1987.

[19] Cf. U.E. Hagberg, "Fundort und Fundgebiet der Modeln aus Torslunda", 1976, p. 323.

[20] Cf. in particolare U.E. Hagberg, art. cit., pp. 331-332; T. Capelle e H. Vierck, "Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit", 1971.

[21] Si troverà l'inventario completo, assortito di tavole, nell'articolo di U.E. Hagberg citato *supra*.

[22] Cf. U.E. Hagberg, art. cit., p. 333; dello stesso, "Torslunda. § 3. Archäologisches Umfeld", in *RGA*, XXXI, 2006, p. 79; J.M. Fagerlie, *Late Roman and Byzantine Solidi found in Sweden and Denmark*, New York, American Numismatic Society (Notes and Monographs, CXLVII), 1967, n. 115, pp. 194 seg.

che un gioiello di qualità eccezionale: si tratta della splendida collana d'oro di Färjestaden, probabilmente contemporanea dei *solidi*[23]. Ben prima dell'età dei Vichinghi, le élite sociali stanziate sull'isola di Öland hanno dunque praticato un'arte di vivere estremamente raffinata, per nulla isolata dalle correnti commerciali e dalle influenze esterne.

In seno a questa brillante cultura, la religione occupa naturalmente un posto essenziale, come testimoniato dalla toponimia regionale: *Torslunda* designa in effetti un bosco sacro (cf. l'a.nord. *lundr*, a.sved. *lunder*, "bosco", "boschetto") dedicato al dio *Þórr*[24]. Il nome *Björnhovda* non evoca altrettanto esplicitamente la presenza di un luogo di culto: il termine si applica senza dubbio ad un promontorio con la forma di una testa d'orso (cf. i sostantivi a.sved. *biorn* e *hovuþ*)[25]. Tuttavia, quest'interpretazione etimologica non esclude il riferimento ad una simbologia religiosa, direttamente associata all'iconografia delle piastre di Torslunda[26]. Sulle matrici *A* e *B* sembrano in effetti figurare degli orsi. Le credenze ed i rituali dell'antico Nord accordano un posto importante a quest'animale[27] – come attestato dalle pellicce deposte in diverse tombe dell'età

---

[23] Cf. U.E. Hagberg, art. cit., p. 334; W. Holmqvist, "Die schwedischen Goldhalskragen", in U.E. Hagberg (ed.), *Studia Gotica*, Stoccolma, 1972, pp. 238 seg.; W. Holmqvist, *Guldhalskragarna* (Die schwedischen Goldhalskragen), Stoccolma, 1980; E: Baudou, "Färjestaden", in *RGA*, VIII, 1994, pp. 118; J.P. Lamm, "Goldhalskragen, in *RGA*, XII, 1998, pp. 335-343.

[24] *Torslunda* è una forma plurale, caratteristica dei nomi dati alle zone popolate. In origine, questo nome figurava senza dubbio al singolare (cf. E. Nydam, "Torslunda. § 1. Namenkundlisches", in *RGA*, XXXI, 2006, p. 77). Toponimi identici sono attestati in differenti regioni di Svezia e Danimarca, cf. M. Olsen (et al.), *Stedsnavn* (Nordisk kultur, V), 1939, pp. 79, 80, 112; K. Hald, *Vore Stednavne*, Copenhagen, 1965; W. Laur, *Germanische Heiligtümer und Religion im Spiegel der Ortsnamen*, 2001; M. Wahlberg (ed.), *Svenskt ortnamnslexikon*, 2003.

[25] Cf. U.E. Hagberg, art. cit., p. 335; Th. Andersson, "Ortnamnskronologi och bebyggelse", in *Ekologi, Kulturlandskapsutveckling och bebyggelsehistoria*, Uppsala Universitet (Kvartärgeologiska avdelningen), 1974, p. 4.

[26] Cf. S. Göransson, "Björnhovda och Håkantorp (...)", 1968, p. 68.

[27] Cf. in particolare le sintesi di J. de Vries (*Altgermanisches Religionsgeschichte*, I, 1956-1957, pp. 362-363), K. Ranke ("Bär", §. Der Bär in Glaube und Brauch der Germanen, *RGA*, II, 1976, pp. 46-48) e J. Bernström ("Björn", *KLNM*, I, 1956, sp. 661-663). L'orso occupa d'altronde una posizione eminente nell'immaginario dei popoli europei, come hanno ricordato recentemente M.

del ferro, in particolare sull'isola di Öland[28]: secondo Åke V. Ström, questa mobilia funeraria deve essere messa in relazione con il culto di *Óðinn*[29]. Tuttavia, l'ispirazione "odinica" delle matrici di Torslunda trova la propria espressione più compiuta nella scena del motivo *D*, con l'apparizione del guerriero-lupo preceduto dal "danzatore orbo" (cf. *supra*). Quest'ultimo rappresenta, con ogni verosimiglianza, un'incarnazione del dio sovrano: conformemente al mito riferito nella *Gylfaginning* (cap. XV)[30], il capo della *Valhǫll* ha un tempo sacrificato uno dei suoi occhi nel pozzo di *Mímir*, per acquisire la Conoscenza. *Óðinn* sfoggia qui un copricapo assolutamente caratteristico, sormontato da due corna a forma di teste d'uccello. Questa pettinatura, di cui il materiale archeologico del VI e VII secolo fornisce diverse illustrazioni (decorazione degli elmi di Valsgärde VII, Valsgärde VIII e Sutton Hoo; fibbia di Finglesham)[31], appare ancora all'epoca dei Vichinghi sulla tappezzeria di Oseberg[32] e sulle figurine di Birka ed Ekhammar[33].

Sull'elmo di Valsgärde VIII, il personaggio cornuto assicura una funzione identica a quella del "danzatore" di Torslunda: accompagna

Pastoureau (*L'ours. Histoire d'un roi déchu*, 2007) e P. Walter (*Arthur. L'ours et le roi*, 2002).

[28] Queste tombe sono generalmente quelle di personalità di alto rango (uomini o donne). Artigli d'orso sono stati ritrovati in particolare nei tumuli reali di Gamla Uppsala (Antica-Upsal). Cf. in particlare B. Petré, "Björnhällen i begravningsritualen", 1980. Nel suo articolo del *RGA* dedicato alle matrici di Torslunda (cf. *supra*), U.E. Hagberg menziona anche le note prese da Linneo durante un viaggio sull'isola di Öland – opera nella quale il naturalista evoca delle tombe contenenti delle pellicce d'orso (*Herrn Carls on Linné Reisen durch Oeland und Gothland*, Halle, 1764).

[29] Å.V. Ström, "Björnfällar och Oden-religion", 1980.

[30] *ESS*, p. 22, con la citazione della str. 58 della *Vǫluspá*.

[31] Tutti questi motivi sono riprodotti in K. Hauck e H. Rosenfeld, "Dioskuren", *RGA*, V, 1984, pp. 482-494. Sulla fibbia di Finglesham, scoperta nel 1967 in una tomba sassone del Kent, cf. in particolare S. Chadwick-Hawkes et al., "The Finglesham Man", 1965. In favore dell'interpretazione "odinica" di quest'oggetto, cf. Hilda R. Ellis Davidson, *The Battle God of the Vikings*, 1972, pp. 12-13.

[32] Cf. A.E. Christensen et al., *Oseberg-dronningens grav*, 1992, p. 244.

[33] Sulle figurine di Birka ed Ekhammar, cf. P.-O. Ringquist, "Två vikingatida uppländska människo figurer i brons", 1969. Quest'articolo evoca anche una "moneta di Birka" (*Byrkamynt*), conservata a Monaco e che presenta lo stesso motivo.

il guerriero di cui guida la lancia, decidendo senza dubbio l'esito del combattimento[34]. Karl Hauck attribuisce questa simbolica al culto indo-europeo dei Dioscuri: i gemelli sacri, di frequente raffigurati sotto forma animale[35], accompagnano il dio della guerra in qualità di ausiliari della vittoria[36]. I Germani venerano queste divinità sin da tempi remoti, come testimoniato da Tacito[37]. Senza dubbio bisogna riconoscere, sotto l'apparenza dei due uccelli che sormontano l'elmo di *Óðinn*, questo tipo di figure mitiche[38].

Evidentemente, le scene riprodotte sulle matrici di Torslunda riflettono fedelmente i rituali e le concezioni religiose in vigore fra le élite scandinave del VII secolo.

Sul motivo *D*, il dio orbo sembra saltare davanti al guerriero-lupo, agitando una lancia in ogni mano: quest'attitudine singolare evoca le coreografie marziali diffuse in una buona parte del mondo germanico[39]. Tacito (*Germania*, XXIV) offre una descrizione sorprendente di questa tradizione, della quale il filologo Heinrich

---

[34] K. Hauck qualifica questa figura come *Sieghelfer* (K. Hauck e H. Rosenfled, "Dioskuren", art. cit., p. 489).

[35] Sui brattiati, i Dioscuri compaiono a più riprese sotto la forma di uccelli o cavalli. Si può consultare in particolare K. Hauck e H. Rosenfeld, art. cit. (cf. in particolare, tav. 32, la riproduzione del medaglione di Godøy. Questo gioiello, datato alla fine del IV secolo, è stato ritrovato in una tomba norvegese. Si tratta palesemente della copia di un lavoro romano).

[36] Cf. in particolare il brattiato di Pliezhausen, il cui motivo deve essere accostato alla scena che figura sull'elmo di Valsgärde VIII (i due motivi sono riprodotti in K. Hauck e H. Rosenfeld, art. cit., p. 488 e tav. 34).

[37] Cf. i dei gemelli *Alci*, fra i Naharvali (*Germania*, XLIII). I re Hengist e Horsa fra gli anglo-sassoni (Beda venerabilis, I, 15), Raos e Raptos fra gli *Hasdingi* vandali (Dione Cassius, LXXI, 12), Ibor e Aio fra i *Winnili* longobardi (Paolo Diacono, I, 7) rappresentano senza dubbio agli occhi dei loro popoli l'incarnazione dei Dioscuri: proprio come queste divinità, si ritiene che portino la vittoria nel combattimento. Sui Dioscuri nella religione germanica antica, cf. in particolare J. de Vries, *op. cit.*, II, § 496-500.

[38] Nell'iconografia del periodo di Vendel, l'elmo con le corna (o "teste d'uccello") appare sia come un attributo dei gemelli sacri (elmi di Sutton Hoo e di Valsgärde VII), sia come una rappresentazione simbolica della loro presenza, sotto forma animale, presso il dio celeste (motivo *D* di Torslunda) – a meno che le due teste d'uccello non rappresentino i corvi *Huginn* e *Muninn*, compagni di *Óðinn* (*ESS*, pp. 42-43).

[39] Su queste "danze in armi" (*Waffentanz*), o "danze della spada" (*Schwerttanz*), cf. in particolare R. Nedoma, "Schwerttanz", in *RGA*, XXVII, 2004, pp. 605-

Beck ha sottolineato la dimensione cultuale – constatazione che si applica all'insieme delle società indo-europee[40] (citiamo in particolare la *πυρρίχη* degli Spartiati[41]; il *tripudium* e la *saltatio* dei Salii, preti di Marte[42], così come la danza dei Marut, compagni di Indra[43]). Nell'iconografia pagana dei popoli nordici, l'immagine del

---

608; K. Müllenhof, "Über den Schwerttanz", 1871; K. Meschke, *Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis*, 1931; R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, 1937.

[40] H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda (...)", *art. cit.*, pp. 237-250. Cf. anche K. Kershaw, *The One-Eyed God*, 2000, pp. 83 seg.; R. Stumpfl, *Kultspiele der Germanen als Ursprung der mittelalterlichen Dramas*, 1936, pp. 208, 321 e 422.

[41] Sulla pyrrhica, cf. in particolare Strabone, *Geografia*, X, 4, 16. A Creta, l'invenzione di questa danza era attribuita ai Cureti; fra gli Spartiati, la sua origine era associata ai Dioscuri. Si può consultare in particolare l'articolo "Pyhrric Dance", in O. Seyffert et al., *Dictionary of Classical Antiquities, Mythology, Religion, Literature*, New York, 1967, p. 530.

[42] Notiamo che il termine *tripudium* appare a due riprese in Saxo (*Gesta*, IV, IV, 11 e IV, v, 17, con l'espressione *militaris pompae tripudium*). Tacito (*Storie*, V, 17) lo utilizza anche a proposito dei Batavi di Civilis. Sui *Salii* consacrati al dio Marte, cf. E. Gjerstad, *Legends and Facts of Early Roman History*, Lund (Scripta minora, 1960-1961, II), pp. 28 seg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Monaco (Handbuch der klassichen Altertumswissenschaft, V), 1912, p. 555. L. von Schröder (*Mysterium und Mimus im Rigveda*, 1908, pp. 147 seg.) paragona il dio Marte – qualificato come "*Führer der kriegerischen gerüsteten Seelen*" – a Odino, capo degli *Einherjar*. Secondo quest'autore, il culto di Marte trova la sua origine nell'esistenza di un antico *lar militaris*, divenuto progressivamente una figura divina importante. Allo stesso modo, i Salii incarnano per L. von Schröder la rappresentazione terrestre di una truppa di Lari. Nel *Carmen Arvale* (canto dei *Fratres Arvales*), i preti invocano effettivamente il nome di Marte al seguito dei Lari. Inoltre, il *lar militaris* (protettore del campo di battaglia) è rappresentato nell'iconografia romana con i tratti di un giovane armato di una lancia, accompagnato da un cane e rivestito della pelle di quest'animale (Wissowa, *op. cit.*, p. 171). Gli antichi (in particolare Varrone) hanno talvolta accostato i Lari ed i Mani: un legame con il culto degli antenati non è dunque escluso (cf. K. Kershaw, *op. cit.*, pp. 93-94 e 192). Infine, il lupo è uno degli animali associati a Marte, in particolare nel quadro della pratica arcaica del *ver sacrum* (cf. K. Kershaw, *ibid.*, p. 137).

[43] Su Indra, dio "danzatore", ed i Marut, cf. in particolare L. von Schröder, *op. cit.*, pp. 47 seg. e 106 seg.; J. Gonda, *Die Religion Indiens. 1, Veda un älterer Hinduismus*, Stuttgart (Die Religionen der Menschheitt, XI), 1960, p. 184. J. Gonda evoca anche gli *Aśvins*, cavalieri gemelli che simbolizzano l'aurora. Queste divinità, imparentate ai Dioscuri, sono presentate come "eroi danzanti".

"danzatore in armi" (*Waffentänzer*) è strettamente associata al dio *Wodan* (germ. **Wōðanaz*, a.a.ted. *Wuotan*, a.ted. *Woden*, a.nord. *Óðinn*)[44]. Snorri Sturluson descrive quest'ultimo come il capo dei *berserkir*[45], ai quali alcune fonti norrene assimilano i combattenti chiamati *ulfheðnar*[46]. Tre secoli dopo la fabbricazione delle matrici di Torslunda, la poesia scaldica ricorre a simboli identici: come ha assai ben visto Heinrich Beck[47], la strofa 8 dell'*Háleygjatal*[48] evo-

[44] K. Hauck, "Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums", art. cit., p. 48: "*Odin-Woden selbst ist in der Vorstellung des germanischen Heidentums als Waffentänzer lebendig. Waffentanz und Woden-Religion gehören ähnlich eng zusammen wie der Waffentanz der römischen Salier mit der Marsverehrung*". Secondo l'autore (*ibid.*, p. 47), il danzatore orbo di Torslunda "*ci mostra dunque con certezza Odino-Wotan* [*che pratica*] *una danza in armi*" (*weist uns also mit Sicherheit auf Odin-Woden im Waffentanz*)". Quest'opinione si rivela assolutamente convincente. A proposito del secondo personaggio della matrice *D*, Karl Hauck propone invece un'ipotesi molto meno credibile. L'insieme della scena rimanda secondo lui alla rappresentazione di un dramma cultuale che illustra il mito del *ragnarök*: il guerriero ricoperto di una pelle di lupo incarna il mostro Fenrir, eretto contro il primo degli Asi. Una tale interpretazione può sorprendere: sulla matrice, il "lupo" è in effetti equipaggiato con una spada ed una lancia! Inoltre, il gesto del guerriero-belva non sembra diretto direttamente contro il danzatore orbo. Come fa osservare H. Beck: "*der Speer des Wolfhäuters setzt vorsichtig hinter dem gestreckten Fuß des Tänzers auf: nicht ein Gegeneinander der zwei Bewaffneten ist also beabsichtigt*" ("*Die Stanzen von Torslunda*", art. cit., p. 239). In un lavoro successivo ("Alemannische Denkmäler der vorchristlichen Adelskultur", 1957), Karl Hauck propone una lettura radicalmente differente di questa matrice, ispirata alla leggenda di Hilde e Hetel (noti nella letteratura norrena con il nome di *Hildr* e *Heðinn*): la letteratura epica si sostuisce allora ai riferimenti mitologici (di cui tema escatologica dell'*Hjaðningavíg* conserva tuttavia l'eco, cf. *supra*, cap. V). Gli argomenti di Hauck sono stati esaminati con scetticismo da M. Paul (*Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*, 1981, pp. 137-139). Nelle sue analisi più recenti, K. Hauck abbandona peraltro quest'ipotesi per ritornare all'interpretazione odinica (cf. *infra*, a proposito dei frammenti di Gutenstein e Obrigheim).

[45] *HSS*, I, pp. 17-18.

[46] In particolare l'*Haraldskvæði*, str. 21 (*Skjaldedigtning*, B 1, p. 25), *Vatnsdæla saga* (ed. Einar Ól. Sveinsson, *ÍF*, VIII, 1939, pp. 24-25) e *Grettis saga* (ed. Guðni Jónsson, *ÍF*, VII, 1936, p. 5).

[47] H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda", art. cit., pp. 247-148.

[48] Questa strofa è citata da Snorri negli *Skáldskaparmál* (*ESS*, p. 149. Cf. anche *Skjaldedigtning*, A 1, p. 69, e B 1, p. 61). L'*Háleygjatal* è stato composto da *Eyvindr Skáldaspillir* in onore del jarl Hakon di Lade dopo la vittoria di *Hjǫ-*

ca la figura tutelare di *Óðinn*, che trascina all'assalto uno dei suoi guerrieri-belve. Questi sfoggia "*il cappotto grigio del lupo nella tempesta dell'Altissimo*"[49]. La formula metaforica *Hárs veðr* ("*tempesta dell'Altissimo*") designa la "battaglia". Con una notevole concisione, l'arte dello scaldo suscita una visione sorprendente: di colpo prende forma la figura del *Tierkrieger*, le spalle irte di uno scuro pelame, mentre l'alta statura del signore di Asgard domina il tumulto dei combattimenti.

Allo stesso modo, il motivo della matrice *D* – ampiamente anteriore al poema di *Eyvindr Skáldaspillir* – illustra il rapporto stretto tra il dio della guerra ed i suoi fedeli: l'uomo con la pelliccia di lupo (*úlfheðinn*) incrocia la sua lancia contro quella di *Óðinn*, poi lo segue passo passo. Questo gesto riveste probabilmente un valore propiziatorio. Il guerriero-belva si prepara così a raggiungere il cambo di battaglia: la mano sulla spada, alza verso il cielo la sua maschera con la gola spalancata – come per emettere un lungo ululato.

Concepiti in epoche differenti, l'*Háleygjatal* e la matrice di Torslunda non si ricollegano agli stessi modi di espressione artistica. Ciononostante queste due opere esprimono nozioni simili[50]. I riferimenti mitologici radicati nella memoria dell'aristocrazia scandinava rivelano qui la loro stupefacente perennità. Una medesima visione del mondo unisce le élite svedesi dell'età di Vendel, al di là dei secoli, agli ultimi adepti del paganesimo norvege-

---

rungavágr, riportata sui Vichinghi di Jomsborg verso il 985 (a proposito di questa battaglia, cf. in particolare *HSS*, I, pp. 329-331, e le differenti versioni della *Jómsvíkingasaga*). La potente dinastia dei *jarlar* di Lade (a.nord. *Hlaðir*, nel fiordo di Trondheim) era originaria dell'Halogaland – donde il titolo di questo poema genealogico, che significa letteralmente "*Enumerazione degli Halogalandesi*" (cf. in particolare G. Kreutzer, "*Háleygjatal*", in *RGA*, XIII, 1999, pp. 410-413). Il poeta fa risalire il lignaggio del jarl Hakon al dio *Óðinn.*

[49] Per il testo norreno di questa strofa e la sua traduzione letterale, cf. *supra*, cap. VI.

[50] H. Beck, "Die Stanzen von Torslunda", art. cit., p. 249: "*Damit ergibt sich für die Stanze von Torslunda folgende Lesung: ein* úlfheðinn, *ein Wolfshäuter, schickt sich mit drohend aufgesperrtem Rachen zum Kampfe an. Ihm tanzt der einäugige Gott des Krieges, dem die* úlfeðnar *besonders verbunden sind, speereschwingend voran. Die skaldische Formulierung bietet eine adäquate Beschreibung der Bildformel: der Held trägt den Wolfspelz in den Kampf des einäugigen Odin*".

se. Lo jarl Hakon di Lade, in onore del quale lo scaldo *Eyvindr* compose l'*Háleygjatal*, si annovera in effetti tra gli ultimi difensori dell'antica religione.

L'immagine del guerriero-lupo non appartiene esclusivamente al dominio scandinavo. Essa appare anche nell'iconografia germanica continentale, nell'ambito alemanno, con la guaina di Gutenstein ed il frammento di bronzo di Obrigheim. Contemporanei delle matrici di Torslunda, questi oggetti attestano la presenza di guerrieri-belve sulle marche dello spazio merovingio.

Nell'insieme del mondo nordico-germanico, la tradizione dei *Tierkrieger* si rivela intimamente legata al culto di Wodan: essa partecipa strettamente alla dimensione sacra della funzione sovrana, e trova la propria espressione privilegiata in seno alla confraternita militare.

2) La guaina di spada di Gutenstein ed il frammento di bronzo di Obrigheim

I lavori intrapresi nel 1887 presso la chiesa di Gutenstein – piccolo villaggio sulle rive del Danubio, non lontano da Sigmaringen – hanno rivelato la presenza di due sepolture della fine del VII secolo. Queste tombe, che ospitano un mobilio funerario la cui ricchezza indicava il carattere aristocratico, sono state sfortunatamente saccheggiate dopo la loro scoperta[51]. Una parte del contenuto, sfuggita alla distruzione, fu dispersa nella campagna circostante. Alcuni elementi, provvidenzialmente preservati, giunsero tuttavia fra le mani degli archeologi[52]. Fra questi oggetti, un frammento di spada lunga – conservata in una guaina ornata da una piastra d'argento[53] – raggiunse nel 1896 il *Museum für Vor- und Früh-*

[51] Cf. F. Garscha, "Die Schwertscheide von Gutenstein", 1939; dello stesso, *Die Alamannen in Südbaden*, 1970, pp. 82-83 e tav. 31. Fra gli studi più antichi, si possono segnalare in particolare J. Naue, "Die silberne Schwertscheide von Gutenstein", 1889; L. Lindenschmit, *Die Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit*, IV, 1900, tav. 29; E. Wagner, *Fundstätten und Funde*, II, 1911, p. 44; S. Lindqvist, "Vendelhjälmarnas ursprung", 1925, pp. 203-204. Per gli studi più recenti cf. *infra*.

[52] Fra cui il *Baurat* Eduard Eulenstein (1841-1896).

[53] L'insieme misura 35 cm di lunghezza (27 cm di lunghezza e 7,5 cm di larghezza per la guaina).

geschichte di Berlino[54]. Sottratta dall'armata rossa nel 1945, la spada di Gutenstein e la sua guaina sono oggi esposte al museo Pushkin di Mosca[55]. Eccellenti repliche sono conservate al *Römisch-Germanisch Zentralmuseum* di Mainz e al *Landesmuseum Württemberg* di Stuttgart.

La piastra d'argento del modello originale misura 27 cm. Delle lamelle di bronzo la bloccano sul legno della guaina, tramezzando l'ornamento in tre parti di altezze ineguali.

Il campo superiore presenta l'immagine di un guerriero equipaggiato con sopravveste senza maniche. L'aspetto generale di quest'abito evoca quello di una spessa pelliccia, la cui coda non è stata stagliata – tratto comune con la pelliccia del *Tierkrieger* di Torslunda.

La testa del personaggio, inclinata verso il basso, è dissimulata sotto una maschera di lupo. L'uomo, rivolto verso destra, tiene nella destra una lancia puntata verso il sole. Nell'altra mano, sfoggia una spada di taglia considerevole, tesa in un gesto di offerta – lama nella guaina, correggia snudata, pugno verso l'alto. Il pomello di quest'arma porta un grosso anello – distinzione riservata, fra il VI e l'VIII secolo, ai membri dell'élite guerriera germanica[56].

Sotto i piedi del *Tierkrieger* appare anche un frammento di intreccio, riprodotto nella sua forma integrale nel campo inferiore della piastra: si tratta di una croce le cui braccia terminano con teste di animali – uccelli o serpenti. Questa croce è stata interpretata come un simbolo cristiano, la cui giustapposizione con l'immagine del guerriero-belva ha origine da una forma di sincretismo religioso assolutamente plausibile per il periodo (la cristianizzazione degli Alemanni non era ancora conclusa in quest'epoca)[57]. Non è tutta-

---

[54] Con il numero d'inventario Aar 641.

[55] Con il numero d'inventario IIc 2830/31. Sulla posizione attuale delle autorità tedesche e russe riguardo a quest'oggetto, cf. H. Steuer, "Seit 1945 verschollen, jüngst wieder aufgetaucht. Die Schwertscheide von Gutenstein an der Oberen Donau", 2008.

[56] Cf. l'art. di H. Steuer, "Helm und Ringschwert", citato *supra*.

[57] W. Müller, "Archäologische Zeugnisse frühen Christentums zwischen Taunus und Alpenkamm", 1986, p. 72: "(...) *die Schwertscheide* (...) *aus Gutenstein bei Sigmaringen* (...) *zeigt wie gewohnt oben einen Wolfskrieger und nun aber auch im untersten Teil das Kreuz, ein klarer Beleg für den herrschenden Synkretismus*". Cf. anche, dello stesso autore, "Die Christianisierung der

via vietato riconoscere in questa croce una svastica, simbolo abbastanza diffuso nell'iconografia germanica dell'epoca della *Völkerwanderung*.

La parte centrale della guaina di Gutenstein è attraversata al centro da una lunga banda verticale, incrostata di perle di bronzo dorato. Tre motivi zoomorfi, che raffigurano forse dei draghi[58], sono di fronte da una parte e dall'altra.

Il frammento inferiore della piastra ricorda da vicino il disegno del campo superiore, orientato questa volta in una direzione perpendicolare all'asse della spada.

Si distinguono a destra della croce i piedi di un secondo guerriero-belva, la cui tunica termina ugualmente con una coda di pelliccia.

L'artista si è palesemente servito, per lavorare la foglia d'argento, di matrici più o meno simmetriche. L'uso incompleto di alcuni motivi, unito all'orientamento divergente dei due *Tierkrieger*, tradisce tuttavia una ripartizione incoerente degli elementi della decorazione: il supporto attuale di questa piastra non sembra corrispondere alla sua destinazione iniziale. Questa parure ha dunque conosciuto diversi impieghi successivi. Se la guaina di spada data verosimilmente alla fine del VII secolo, la piastra è stata senza dubbio fabbricata qualche decennio prima (verso il 600)[59].

Il riutilizzo di un elemento decorativo si basa su una pratica corrente, come testimoniato dalla piastra di bronzo di Obrigheim[60], rimontata su una coppella in legno d'acero – il che non costituisce senza dubbio la sua funzione prima. L'iconografia di questo frammento metallico, scoperto nel 1884 in un vasto cimitero merovin-

Alemannen", 1974, p. 176; F. Stein, *Adelsgräber des achten Jahrhunderts in Deutschland*, 1967, pp. 140-141, evoca anche la nozione di sincretismo (nella stessa opera, cf. inoltre la presentazione degli oggetti scoperti sul sito di Gutenstein, pp. 269-270).

[58] Cf. l'analisi di F. Garscha, art. cit., pp. 3 e 7.

[59] Tale è in ogni caso la datazione accolta da W. Menghin e M. Bertram (ed.), *Merowingerzeit – Europa ohne Grenzen*, 2007 (una rappresentazione a piena pagina della guaina figura a p. 174).

[60] Cf. in particolare H. Polenz, *Katalog der merowingerzeitlichen Funde in der Pfalz*, 1988, pp. 313-355, tav. 111-143; C. Engels, "Obrigheim", in *RGA*, XXI, 2002, pp. 515-516.

gio del Palatinato[61], è strettamente imparentata con la simbologia della guaina di Gutenstein. I due oggetti, praticamente contemporanei[62], appartengono al dominio alemanno.

La piccola piastra di Obrigheim rappresenta un guerriero lupo, in una postura identica a quella del *Tierkrieger* di Gutenstein: l'uomo brandisce nella mano sinistra una spada ad anelli (*Ringschwert*)[63], mentre abbassa la sua lancia nella mano destra. Al suo fianco si erige un secondo personaggio, la cui capigliatura sormontata da corna[64] e l'andatura saltellante evocano stranamente il "danzatore in armi" di Torslunda (matrice *D*).

In una delle mani, il *Waffentänzer* tiene due lance incrociate. Questo motivo, associato al portare l'elmo a corna, appare a diverse riprese nell'arte decorativa anglo-sassone e scandinava, dal periodo merovingio (piastre di elmi di Sutton Hoo e Valsgärde VII, fibbia di Finglesham) fino all'età dei Vichinghi (frammento di tappezzeria di Oseberg, figurina di Eckhammar)[65].

Il "danzatore" di Obrigheim è forse accompagnato sulla destra da un secondo "guerriero-lupo". Questo dettaglio, menzionato da Karl Hauck in uno studio del 1957[66], non appare distintamente sul

---

[61] Questa piastra è stata scoperta nella tomba n. 139. Oggi è conservata al Museo Storico di Spira (*Historisches Museum Pfalz*). Non bisogna confondere la località di Obrigheim, presso Bad Dürkheim, con la sua omonima del paese di Bade, dove fu scoperto un cimitero merovingio di secondaria importanza (cf. C. Engels, art. cit.).

[62] Metà del VII secolo per la piastra di Obrigheim.

[63] Difficilmente discernibile, l'anello appare sulla fotografia a infrarossi pubblicata in K. Hauck, "Germanische Biddenkmäler des frühen Mittelalters", 1957, tav. II, fig. 3b. Si può far riferimento anche al disegno di I. Müller (*ibid.*, tav. III, fig. 4). Questo dettaglio non è ripreso sullo schizzo di H. Ribbeck e M. Fecht, realizzato a partire dal calco conservato al *Römisch-Germanisch Zentralmuseum* di Mayenza (cf. K. Böhner, "Die frühmittelalterlichen Silberphaleren aus Eschwege (Hessen) und die nordischen Pressblechbilder", 1991, p. 717, fig. 29). Troppo sommari, gli schizzi pubblicati precedentemente da N. Sjöberg ("Några ord om bilderna på Torslundaplåtarna", 1905, p. 324, fig. 4) ed E. Oxenstierna (*Die Goldhörner von gallehus*, *op. cit.*, fig. 169) non possono essere presi in considerazione.

[64] Anche questo dettaglio scompare sullo schizzo pubblicato da K. Böhner, art. cit.

[65] Per l'insieme di questo materiale archeologico, cf. i riferimenti citati *supra*.

[66] Disegno di I. Müller, cf. nota *supra* (e K. Hauck, "Alemannische Denkmäler", art. cit., tav. II, fig. 4).

frammento originale[67]. L'autore si sforza tuttavia di generalizzare a partire da questi magri indizi, e propone di ricostituire la scena completa: sulla sinistra, un primo *Tierkrieger* tende rispettosamente la sua spada, inclinando il viso con rassegnazione davanti al suo vincitore; questi, al centro, compie un rituale di danza marziale (*Waffentanz*), mentre un altro combattente mascherato rialza la testa e si appresta ad estrarre la spada dalla guaina. La postura di questo secondo *Tierkrieger* ricorda stranamente quella del guerriero-belva di Torslunda (matrice *D*).

Proseguendo nel suo slancio, Hauck giustappone i differenti elementi della guaina di Gutenstein per ottenere una composizione identica a quella di Obrigheim: questa volta ancora, il *Waffentänzer* si erge tra i due *Tierkrieger*. L'ipotesi sembra ben audace, in quanto la figura del "danzatore" non appare sulla piastra d'argento.

A partire da tracce che figurano nell'angolo superiore destro della guaina, Karl Hauck pretende tuttavia di palesare l'immagine di un braccio e di un elemento di elmo, ritenuto appartenere al *Waffentänzer*[68].

Secondo lo studioso tedesco, i tre personaggi di questa scena illustrano un episodio della leggenda di Hilde (*Hildesage*)[69]: l'eroe *Hetel/Heðinn* (primo guerriero-lupo) soccombe sotto i colpi di *Hagen/Hǫgni* (il "danzatore")[70], prima di essere vendicato da *Wate* (secondo guerriero-lupo). Nessuna versione nota della *Hildesage* – tanto nelle epopee germaniche (*Kudrun* e *Alexander*) quanto nelle fonti scandinave (*Gesta Danorum*, *Skáldskaparmál*, *Sǫrla Þáttr*, etc.) – presenta tuttavia i tratti in questa successione precisa. Inoltre, *Wate* non è menzionato nella letteratura norrena[71]. L'etimologia di questo nome non rivela peraltro alcuna affinità con il fenomeno dei guerriero-belve – a differenza dell'antroponimo *Heðinn*.

[67] Cf. le fotografie in K. Hauck, "Germanische Bilddenkmäler", art. cit., tav. II, fig. 3a e 3b.

[68] Cf. il secondo disegno di I. Müller, in K. Hauck, "Alemannische Denkmäler", art. cit., tav. III, fig. 5.

[69] Ch. Landolt, "Hildedichtung und Hildesage", in *RGA*, XIV, 1999, pp. 561-565.

[70] Hagen possiede secondo F.R. Schröder tratti "odinici" ("Die Sage von Hilde und Hetel", 1958, p. 57).

[71] Tuttavia, il poema *Wīdsīð*, che contiene i nomi di *Heoden* e *Hagena*, cita anche un certo *Wada*, signore degli *Hælsingas*.

Karl Hauck, peraltro, abbandona, nei suoi ultimi lavori, ogni riferimento alla *Hildesage* – sottolineando invece il carattere odinico del "danzatore" orbo di Torslunda, la cui gestualità ed il cui equipaggiamento ricordano con ogni evidenza la postura del "danzatore" della piastra di Obrigheim[72].

Nel 1967, l'archeologo Peter Paulsen riprende l'immagine del "trio" ricostituito da Hauck, attribuendole un significato differente. Per quest'autore, i personaggi rappresentati sulle piastre di Gutenstein e di Obrigheim compiono un rituale di processione funeraria[73]: il primo guerriero-belva svolge il ruolo del defunto, di cui brandisce la spada in segno di lutto – gesto tradizionale, che figura anche sull'elmo di Vendel XIV[74] e sulla stele di Lärbro Tängelgårda I (Gotland)[75]. Al centro della scena, il personaggio pettinato con un elmo a corna si dà a una danza cultuale, che mima la presenza del dio *Óðinn/Wotan*. Quest'ultimo è ritenuto accogliere l'eroe morto nella sua coorte, fra gli *einherjar*. Sul lato destro, un secondo guerriero-belva incarna il defunto giunto nella sua nuova dimora, pronto a proseguire il combattimento nel'aldilà.

Alice Margaret Arent[76] ha proposto dello stesso motivo una terza interpretazione, in rapporto con la nozione di iniziazione guerriera. Questo tipo di cerimonia include di frequente un rituale di morte simbolica, preludio alla rinascita dell'iniziato[77]. L'iconografia dei frammenti di Gutenstein ed Obrigheim acquisisce allora il seguente significato: il primo guerriero-lupo, con la spina dorsale curva, presenta la sua spada in attesa di un simulacro di trapasso (*mock death*); si appresta poi a "rinascere" (*reawake*) sotto la forma del personaggio di destra, la cui andatura marziale – testa rialzata e mano sull'impugnatura della spada – indica il nuovo status. Fra queste due tappe, il "danzatore in armi" manifesta il com-

---

[72] K. Hauck, *Überregionale Sakralorte*, art. cit., pp. 217-218, e "Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition", art. cit., pp. 331-333.

[73] P. Paulsen, *Alamannische Adelsgräber von Niederstotzingen*, 1967, p. 142.

[74] Riprodotto in particolare in P. Paulsen, *op. cit.*, fig. 70.

[75] Questa stele è stata eretta verso il 700 (cf. S. Lindqvist, *Gotlands Bildsteine*, 1941-1942, fig. 86).

[76] A.M. Arent, "The Heroic Pattern", art. cit., p. 139.

[77] Per una considerazione generale del fenomeno dei rituali iniziatici, cf. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, 1992.

pimento del "rito di passaggio"[78]: "*the transition from the one to the other is indicated by the mediating sword-dance figure*"[79].

Le ipotesi di Paulsen e di Arent sono seducenti, ma si basano entrambe sulla ricostruzione di Hauck, abbastanza lontana dai dati grezzi.

Ci sembra auspicabile adottare un approccio più prudente, anche se le scene riprodotte sulle piastre di Obrigheim, di Gutenstein e di Torslunda illustrano l'uso di simboli identici[80]. Questa parentela corrisponde di certo all'influenza di una cultura comune, basata sugli stessi valori, sugli stessi riti e sulle stesse credenze. Tuttavia, le figure che ornano i tre oggetti studiati non formano mai gruppi strettamente simili. Queste variazioni non autorizzano la ricostruzione di un modello unico e stereotipato – procedimento troppo sistematico, inadatto a tradurre la ricchezza e la complessità dei motivi ornamentali.

Abbiamo già menzionato, a proposito della matrice *D* di Torslunda, la pertinente interpretazione del filologo Heinrich Beck: l'artista ha probabilmente rappresentato, su questa piccola piastra di bronzo, *Óðinn* che porta uno dei suoi guerrieri-belve al combattimento (cf. *supra*).

Quale senso dare ai due frammenti provenienti dal dominio alemanno? La postura rispettosa del *Tierkrieger* di Gutenstein, che abbassa la lancia e tende la propria spada, corrisponde senza

---

78 L'uso di questo concetto, creato da Arnold van Gennep (*Les rites de passage*, 1909), è stato introdotto nel contesto degli studi nordici dalla folclorista austriaca L. Weiser (*Altgermanische Jünglingsweihen*, 1927).

79 A.M. Arent, art. cit., p. 139.

80 Uno dei primi autori ad accostare questi tre documenti fu N. Sjöberg, art. cit., che discute le conclusioni di un articolo di H. Schück intitolato "Till Lodbrokssagan" (1902). Sjöberg, che accosta il motivo del guerriero-lupo ad alcuni bassorilievi bizantini di Asia minore (Tusla e Hamidieh) si lascia andare tuttavia ad un'interpretazione erronea della matrice *D* di Torslunda: secondo lui, il personaggio di sinistra (che indossa l'elmo con le corna) si dà alla fuga davanti al guerriero-lupo! Schück interpreta invece l'iconografia delle matrici di Torslunda alla luce della leggenda di Ragnar Lodbrog (*Ragnarr Loðbrók*): quest'ipotesi non convince maggiormente. Sulle fonti della storia di Ragnar Lodbrog, cf. in particolare il libro IX delle *Gesta Danorum*, la *Ragnars saga loðbrókar* (in *Vǫlsunga saga*, ed. M. Olsen, 1906-1908, pp. 111-194), i *Krákumál* (*Skjaldedigtning*, A 2, pp. 232-242; B 2, pp. 251-261) e la *Ragnarssóna þáttr* (*FSN*, I, pp. 345-360). Per altri riferimenti, cf. R. Mc Turk, "Ragnars saga loðbrókar", in *RGA*, XXIV, 2003, pp. 108-112.

dubbio ad un gesto di omaggio. Condividiamo volentieri, su questa questione, alcuni aspetti dell'analisi proposta da Hauck e Paulsen: la scena simbolizza secondo ogni verosimiglianza il compimento di un rituale funerario (*Totenritual*).

L'offerta dell'arma sembra naturalmente destinata al dio della guerra e dei morti, *Óðinn* – al quale la piastra di Obrigheim attribuisce i tratti di un *Waffentänzer* che indossa l'elmo con le corna. Nell'iconografia germanica, questo personaggio incarna sia una divinità di tipo dioscuride (che assume il ruolo di ausiliari della vittoria, cf. *supra*), sia il signore della *Valhǫll* (sulla matrice di Torslunda).

Conformemente alla testimonianza di Snorri Sturluson (*Ynglinga saga*, cap. VI, cf. *supra*), i guerrieri-belve sono proprio gli "uomini di *Óðinn*". Essi godono nel combattimento della protezione del dio orbo (matrice *D* di Torslunda), e sono chiamati a raggiungere gli *einherjar* dopo il loro trapasso (piastre di Gutenstein ed Obrigheim).

Il tema della morte del guerriero-belva appare sotto due forme nell'arte alemanna: una forma "completa", che riunisce le figure del *Tierkrieger* e del *Waffentänzer* (frammento di Obrigheim), una forma "abbreviata", in cui il "danzatore" non è rappresentato (guaina di Gutenstein).

Il secondo combattente mascherato, parzialmente visibile sulla guaina di Gutenstein, appartiene all'uno o all'altro di questi motivi? La presenza di questo personaggio, sul frammento di Obrigheim, resta assai ipotetica. La matrice di Torslunda non ne porta alcuna traccia. Rinunciamo dunque, su questo punto preciso, a seguire le osservazioni di Hauck e Paulsen.

I due studiosi sottolineano invece con ragione l'importanza di un dettaglio assolutamente significativo: i guerrieri-lupi di Gutenstein ed Obrigheim sono equipaggiati con spade ad anelli (*Ringschwerter*, ingl. *ring-swords*) – proprio come il "danzatore" di Torslunda.

3) *Le spade ad anelli e la confraternita militare germanica*

Anelli di spada sono rappresentati anche sulla matrice C di Torslunda[81],

[81] Questa matrice rappresenta due guerrieri in processione (cf. *supra*), di cui il primo porta un *Ringschwert*.

sull'elmo di Valsgärde VII[82] e sull'elmo XIV di Vendel[83].

I *Ringschwerter* devono il loro nome agli anelli d'oro, d'argento o di bronzo fissati sui pomelli. Si tratta spesso di armi di bellissima fattura. Ci sono pervenute diverse decine di esemplari, provenienti da sepolture lombarde, franche, alemanne, anglo-sassoni o scandinave (in particolare dalle necropoli di Vendel e Valsgärde, da dove provengono anche le rappresentazioni citate *supra*)[84].

Qual è l'origine di questa tradizione? A quale simbolica rimanda il porto del *Ringschwert*?

Dalla fine del XIX secolo sono state avanzate differenti interpretazioni: funzione pratica (fermaglio di correggia o contrappeso che migliorano l'equilibrio dell'arma), ornamento, amuleto magico, simbolo di fraternità giurata, insegna di "grado" (*Rangabzeichen*), onorificenza riservata ai membri più eminenti di una *Gefolgschaft*[85]. L'ultima di queste ipotesi sembra imporsi oggi. È stata oggetto di un importante studio, pubblicato da Heiko Steuer nel 1987: "Helm und Ringschwert – Prunkbewaffnung und Rangabzeichen germanischer Krieger". Steuer attribuisce alla dinastia

---

[82] G. Arwidsson, *Valsgärde 7*, *op. cit.*, p. 119, fig. 129-134. Fra i motivi decorativi appare l'immagine di un cavaliere, il cui elmo è sormontato da un cimiero a forma di cinghiale. Questo personaggio porta una spada con anello; brandisce anche una lancia, diretta da un *Waffentänzer* che indossa un elmo a corna (motivo del *Sieghelfer*, "ausiliario della vittoria", cf. *supra*).

[83] H. Stolpe e T.J. Arne, *Graffältet vid Vendel*, *op. cit.*, tav. 41 seg. Due piastre di questo elmo rappresentano scene di processione funeraria. I personaggi, fra i quali alcuni sfoggiano dei *Ringschwerter*, indossano per lo più degli elmi sormontati da una testa d'uccello (si tratta senza dubbio del tipo di pettinatura noto nella letteratura norrena con il nome di *arhjálmr*, "elmo con l'aquila"; cf. su quest'argomento lo studio di F.-X. Dillmann, "Le heaume du roi Hákon. À propos des strophes III et IV des *Hákonarmál*", 2002).

[84] Cf. H. Steuer, "Helm und Ringschwert", art. cit., carte 9 e 10, e le bibliografie alle pp. 232-235 (liste 5 e 6). L'autore ha anche redatto l'articolo "Ringschwert" del *RGA* (XXV, 2003, pp. 22-24). Si possono consultare ancora con profitto gli studi già vecchi di O. Montelius ("Ringsvärd och närstående typer", 1967) e V. Evison ("The Dover ring-sword and the other swords rings and beads", 1967; "Sword rings and beads", 1975). Una parte di questo materiale archeologico è stata oggetto di una presentazione recente di S. Fischer, *Les seigneurs des anneaux*, 2008. L'opera soffre purtroppo di un impianto tipografico e di una traduzione francese assolutamente carenti.

[85] Queste teorie sono passate in rivista da K. Böhner, "Die fränkischen Gräber von Orsoy, Kreis Moers", 1949, pp. 167 seg.

franca la paternità di quest'uso[86], adottato anche negli ambienti anglo-sassoni e scandinavi nel corso del VI secolo. Notiamo tuttavia che le spade svedesi di Väsby e Sturkö, come pure le spade inglesi del Kent, sono praticamente contemporanee dei modelli continentali più antichi (come la *spatha* merovingia di Krefeld-Gellep, Renania, verso il 520-530)[87].

Secondo l'archeologo tedesco, gli anelli di spada – attestati nel Nord pagano come nella società merovingia cristianizzata[88] – non hanno significato religioso[89]. Discuteremo oltre questo punto di vista.

La produzione di spade ad anelli cessa sul continente all'inizio del VII secolo, ma prosegue nel mondo nordico – in particolare in Finlandia – fin verso il 700[90]. Secondo Heiko Steuer, i *Ringschwerter* sono stati probabilmente fabbricati su ordinazione principesca in un piccolo numero di laboratori "regali". L'autore menziona in particolare Helgö, per la Svezia[91].

Diverse paia di anelli isolati – non montati su spade – sono state ritrovate tuttavia in regioni abbastanza diverse del mondo nordico (Fionia, sud della Norvegia, Uppland e Södermanland, isola di Gotland, Finlandia)[92].

I procedimenti di montaggio degli anelli variano. Molto spesso, non rispettano affatto l'ornamentazione originale dell'arma – soprattutto nel caso dei modelli più antichi[93]. Ogni *Ringschwert* porta in principio un paio di anelli passati l'uno nell'altro: il primo anel-

---

[86] H. Steuer, "Helm und Ringschwert", art. cit., pp. 217-219 e 227: "*Ausgangsort der Ringsitte sind die Königshöfe der fränkischen Teilreiche in Nordfrankreich. Sie beeinflussen Kent und auch Skandinavien*".

[87] Sulle spade di Väsby e Sturkö, cf. in particolare V. Evison, "The Dover ringsword", art. cit., n. 42 e 43. Anche le armi del Kent sono esaminate in questo studio (la spada di Petersfinger, Wiltshire, conta fra i *Ringschwerter* più antichi). Sulla tomba di Krefeld-Gellep, cf. R. Pirling, "Ein fränkisches Fürstengrab aus Krefeld-Gellep", *Germania*, XLII, 1964, pp. 188-216.

[88] Cf. in particolare la spada di Chaouilley (Meurthe e Mosella), il cui pomello è marcato da una croce (cf. V. Evison, art. cit., n. 21).

[89] H. Steuer, art. cit., p. 220: "*Ringschwerter kommen in gleicher Weise im christlichen als auch im heidnischen Milieu vor. Ihre Bedeutung ist also unabhängig vom kultisch-religiösen Hintergrund*".

[90] H. Steuer, *ibid*., p. 208.

[91] H. Steuer, *ibid*., p. 214.

[92] H. Steuer, *ibid*., p. 212 (carta 11) e bibliografia p. 235.

[93] H. Steuer, *ibid*., p. 211.

lo è fissato solidamente sul pomello[94], mentre il secondo resta talvolta mobile. In alcuni casi, i due anelli sono parzialmente fusi e saldati – a meno che non siano del tutto integrati nello stampo del pomello (in particolare sulle armi ritrovate in Finlandia)[95].

I *Ringschwerter* sono stati scoperti, per un buon numero, in tombe aristocratiche (in particolare in Svezia)[96]; altri sembrano essere appartenuti a guerrieri di rango più modesto[97]. Tenuto conto della loro rarità[98], queste spade rappresentano molto probabilmente dei segni di distinzione o di ricompense – "armi d'onore" assegnate ai riceventi per manifestare il loro rango o il loro merito.

Diversi secoli dopo l'età di Vendel, la letteratura medievale conserva il ricordo di questa pratica. La testimonianza più eloquente appartiene senza dubbio al repertorio eddico, con il poema intitolato *Helgakviða Hiǫrvarðssonar*. Due strofe di quest'opera sono dedicate alla descrizione di una spada temibile, offerta al giovane *Helgi* dalla valchiria *Sváva*. Questa vanta il valore dell'arma prendendo cura di aggiungere la seguente precisazione: *hringr er í hjalti* ("*un anello è al pomello*")[99].

In un altro registro, gli scaldi utilizzano talvolta l'appellativo *hringr*[100] per designare la spada – *pars pro toto*. Il *corpus* antico inglese

---

[94] Eccezionalmente sull'elsa, come sulla spada norvegese di Snartemo (cf. V. Evison, "The Dover ring-sword", art. cit., n. 7; fotografia in P. Anker e A. Andersson, *L'art scandinave*, 1969, I, tav. 18).

[95] Cf. la tipologia presentata da H. Steuer, *ibid*., pp. 208-211.

[96] H. Steuer, *ibid*., p. 226: "*Zu den Ranghöchsten gehören Krieger wie sie* (...) *in Vendel, Grab XI und I, bzw. Valsgärde, Grab 8 und 7* (...) *bestattet worden sind*".

[97] Come è il caso a Schretzheim (cf. H. Klingenberg e U. Koch, "Ein Ringschwert mit Runenkreuz aus Schretzheim, Kr. Dilligen a. d. Donau", *Germania*, LII, 1974, pp. 120-130) o a Kösching (H. Dannheimer, "Ein skandinavisches Ringknaufschwert aus Kösching, Ldkr. Ingoldstat, Oberbayern", *Germania*, LII, 1974, pp. 448-453).

[98] Sul centinaio di spade portate alla luce nel cimitero merovingio di Schretzheim, 83 datano al periodo 525-630 (corrispondente all'epoca dei *Ringschwerter* ritrovati sul continente). Una sola di queste armi, ritrovata nella tomba 93, è ornata con un anello (cf. H. Steuer, *ibid*., pp. 206-207 e fig. 8).

[99] *Edda – Codex Regius*, p. 143. Il neutro *hjalt* può anche designare l'elsa dell'arma – posizione in cui figura talvolta l'anello (cf. *supra*, a proposito della spada di Snartemo).

[100] *Þulur* IV, *l* (*Sverða heiti*), str. 7 (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 664; B 1, p. 664); cf. Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum*, 1931, p. 282, e H. Falk, *Altnordische Waffenkunde*, 1914, pp. 27 seg., 52 e 57.

contiene anche qualche allusione ai *Ringschwerter*: l'aggettivo *hring-mǽl* ("*ornato con un anello*")[101], utilizzato a tre riprese in *Beowulf*[102], si riferisce in effetti alle spade.

Peraltro, diverse metafore scaldiche evocano il tema del principe magnanimo, che distribuisce (o "spezza") generosamente gli anelli (cf. i termini *hringdrifi*[103], *hringhreytandi*[104], *hringmildr*[105], *hringskati*[106], *hringbrjótr*[107], *hringskemmir*[108], etc.). Questa pratica non si limita naturalmente ai soli anelli di spada.

Qui ancora, la poesia anglo-sassone riflette concezioni identiche. L'autore del *Beowulf* descrive il palazzo del re (danese) Hrothgar come il *hring-sele* (v. 2010): "*a hall in which rings are distributed*"[109]. Uso ancorato ai costumi dell'aristocrazia germanica, il dono degli anelli contribuisce alla nomea dei sovrani. Con questo gesto, il capo della *Gefolgschaft* (lat. *comitatus*, germ. **druhtiz*, a.nord. *drótt*)[110] testimonia il suo favore per i migliori combattenti; si procura la fedeltà di una vera e propria élite guerriera, istituendo così delle distinzioni di rango e di onore all'interno della truppa dei compagni[111].

---

[101] J. Bosworth e T. Northcote Toller, *An Anglo-Saxon Dictionary*, 1898-1921, pp. 561-562, danno la seguente definizione: "*ornamented with inlaid ring*".

[102] Ai versi 1521 e 1564, con la forma di un aggettivo sostantivato, poi al verso 2037.

[103] *Atlakviða*, str. 31 (in *Edda – Codex Regius*, ed. cit., p. 245); Finnur Jónsson, *op. cit.*, p. 281.

[104] *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. Jón Sigurðsson, II, 1852, p. 407; Finnur Jónsson, *ibid.*, p. 282.

[105] *Háttatal*, str. 47 (in *ESS*, p. 236); cf. anche Finnur Jónsson, *ibid.*, p. 282.

[106] *Sturla Þórðarson*, *Hákonarkviða*, str. 34 (*Skjaldedigtning*, A 2, p. 117; B 2, p. 125); Finnur Jónsson, *ibid.*, p. 283.

[107] *Egill Skallagrímsson*, *Hǫfuðlausn*, str. 17 (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 38; B 1, p. 33); Finnur Jónsson, *ibid.*, p. 281.

[108] *Háttatal*, str. 47; Finnur Jónsson, *ibid.*, p. 283.

[109] J. Bosworth e T. Northcote Toller, *op. cit.*, p. 562.

[110] L'uso del termine *drótt* con il senso di "seguito armato" è attestato nella più antica poesia scaldica (cf. in particolare una strofa di *Bragi enn gamli*, composta nella prima metà del IX secolo: *Ragnarsdrápa*, str. 3, in *Skjaldedigtning*, A 1, p. 1; B 1, p. 1). Sulla complessa questione del vocabolario germanico riferentesi all'istituzione descritta da Tacito con il nome di *comitatus*, cf. in particolare gli studi di H. Kuhn, "Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft. § 1. Sprachliches", in *RGA*, X, 1998, pp. 533-537. Il termine *Gefolgschaft*, divenuto d'uso corrente, è apparso nella lingua tedesca nel XIX secolo.

[111] L'esistenza di distinzioni di rango in seno al *comitatus* è attestato da Tacito, *Germania*, XIII: "*Gradus quin etiam ipse comitatus habet, iudicio eius quem sectantur*".

L'esame di questa tradizione solleva di primo acchito diverse questioni. La concessione del *Ringschwert* si basa presso i Franchi su una prerogativa regale. È sempre il caso presso altri popoli? Il porto dell'anello implica nel mondo merovingio il riconoscimento di una stretta subordinazione nei confronti del donatore. Questo costume riveste ovunque lo stesso significato? Non può riposare su una rete di mutue obbligazioni, instaurata sotto forma di una "fraternità d'armi"?

Per Heiko Steuer, il possesso del *Ringschwert* indica l'appartenenza del ricevente alla cerchia di un sovrano: "*Die Träger der Ringschwerter sind ranghöchste Gefolgschaftkrieger der Könige*"[112]. Quest'approccio presenta l'inconveniente di limitare lo studio della confraternita militare al fenomeno delle truste regali[113]. A seconda delle regioni e delle epoche, la confraternita militare riveste tuttavia aspetti differenti. Tacito, nella *Germania*, attribuisce al capo del *comitatus* il titolo di *princeps*[114], la cui funzione non si confonde necessariamente con quella del *rex*[115]. Ancora nell'XI secolo, un personaggio altrettanto influente quanto il Norvegese *Þórir hundr* si circonda di una truppa di compagni, senza appartenere tuttavia ad un lignaggio reale[116].

L'esercizio della funzione sovrana riveste nell'antico Nord forme eterogenee. Abbastanza presto emergono alcune dinastie influenti, che si sforzano di controllare territori più o meno vasti; ma le loro ambizioni si urtano a lungo contro l'ostilità di una moltitudine di capi locali, gelosi della loro indipendenza. In questo spazio politico frammentato, il più piccolo reuccio si circonda di un gruppo di fedeli, venuti talvolta da orizzonti diversi: all'interno di

---

[112] H. Steuer, "Helm und Ringschwert", art. cit., p. 225.

[113] Ricordiamo la definizione "classica" data da H. Kuhn (art. cit., p. 12): "*Ein Verband durchweg freier Männer im ständigen, aber gewöhnlich nicht lebenslänglichen Dienst eines Mächtigeren, seinem Haushalt angehörend und nur für Waffendienst und Repräsentation bestimmt, in geachteter Stellung im gegenseitigen Treueverhältnis zu ihrem Fürsten*".

[114] *Germania*, XIII.

[115] Cf. in particolare, in un altro contesto, *Germania*, X: *sacerdos ac rex vel princeps*. Queste funzioni non sono dunque identiche.

[116] *HSS*, II, p. 486, *Óláfs saga helga*, cap. CCVI: *Þórir hundr kom þá ok gekk fram með sveit sína*.

una stessa truppa, lo status sociale dei membri varia[117]. Ora, Steuer si basa essenzialmente – per le necessità della sua dimostrazione – sull'archetipo merovingio, trasposto nella sfera delle società anglo-sassone e scandinava: "*Die* trustis dominica *war eine königliche Gefolgschaft, wobei Gefolgschaftsherr der fränkische König eines Teilreichs gewesen sein kann, der König im ersten kentischen Reich oder auch der König der Svear in Uppsala*"[118]. È legittimo estendere *ne varietur* questo modello di confraternita all'insieme del mondo germanico? Le strutture dell'antrustionato franco prendono il loro avvio all'inizio del VI secolo, in un contesto abbastanza differente dall'ambiente nel quale si radica il *comitatus* antico, marcato dalle credenze pagane ed dal carattere di clan delle istituzioni. Nei primi tempi della *Völkerwanderung*, il *princeps* germanico intrattiene la fedeltà dei suoi compagni con le sue elargizioni (cavalli, armi, festini, bottini)[119]. Quattrocento anni più tardi, il sovrano merovingio garantisce ai suoi antrustioni una protezione giuridica concretizzata dalla triplicazione del *Wergeld*, uno scambio di un giuramento di fedeltà che lega i guerrieri al suo servizio. Questo giuramento assume tutti i caratteri di un atto di sottomissione (*Unterwerfungsakt*)[120]. Erede di una lunga tradizione di con-

---

[117] Questa situazione rimane conforme al quadro abbozzato da Tacito: il *comitatus* raggruppa giovani di nobile lignaggio, venuti per completare il loro apprendistato presso guerrieri più esperti, ma di più umili origini (*Germania* XIII: *insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignitationem etiam adulescentulis adsignant; ceteris robustioribus ac iam pridem probatis adgregantur, nec rubor inter comites adspici*").

[118] H. Steuer, art. cit.

[119] *Germania* XIV, a proposito dei *comites*: "*exigunt enim principes sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam uictricemque frameam; nam epulae et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt; materia munificentiae per bella et raptus*".

[120] Tale è senza dubbio il significato del gesto compiuto dal futuro antrustione, che presta giuramento con le sue armi nelle mani del sovrano (cf. una delle *Formulae Markulfi*, in *MGH*, II. *Leges*, 6. *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, ed. K. Zeumer, 1882, p. 55: "*Et quia illi fidelis, Deo propitio, noster veniens ibi in palatio nostro una cum arma sua in manu nostra trustem et fidelitatem nobis visus est coniurasse: propterea per presentem preceptum decernemus ac iobemus, ut deinceps memoratus ille inter numero antruscionorum conputetur*"). K. Hauck e H. Steuer creano un parallelo con il giuramento prestato in Norvegia nel XIII secolo dai membri della *Hirð* (*Norges gamle Love*, II, 1848, § 31 della *Hirðskrá*, pp. 422-423; trad. tedesca di R. Meis-

fraternita militare, la *trustis dominica* si allontana tuttavia dalle forme originali del *comitatus*: possiede sempre le caratteristiche essenziali di una *Gefolgschaft*, ma si basa sul dominio più netto della funzione reale. Come nota Reinhard Wenskus, la truste si è sviluppata "(...) *unter den bedingungen einer stärker herrschaftlich betonten Verfassung*"[121]. Convinto dell'origine franca della tradizione del *Ringschwert*, Steuer considera con ogni logica il porto di questo tipo di arma come un segno di subordinazione: "*Die Schwertringe drücken* (...) *eine Bindung zwischen Gefolgschaftskrieger und Gefolgsherrn aus, aber in Form einer Abhängigkeit. Die Aufnahme in die Königsgefolgschaft* tustis dominica *ist ein Unterwerfungsakt*"[122]. Per quel che riguarda la Scandinavia del VI e del VII secolo, quest'affermazione deve essere sfumata.

Certo, le tombe svedesi di quest'epoca rivelano un'influenza innegabile della cultura franca, come ricordato da Birgit Arrhenius: "*local goldsmiths' production in sixth-century central Sweden adopted all the status symbols of the Franks, including the weapons and horse trappings, whose rich decorations included garnet* cloisonné, *such as those found in the earliest boat graves from Vendel and Valsgärde*"[123]. Questo fenomeno illustra l'interesse dell'aristocrazia upplandese per il modo di vivere delle corti merovingie; attesta l'esistenza di relazioni ininterrotte tra questi ambienti[124]. Sappiamo anche dell'entusiasmo suscitato dalle armi di fabbricazione inglese o franca nell'antico Nord, fino all'epoca dei Vichinghi[125].

---

sner, *Das norwegische Gefolgschaftsrecht*, 1938, pp. 38-39). Questo testo comprende tuttavia un giuramento sulle sante Scritture: diversi secoli lo separano dalle pratiche della Scandinavia pagana, senza dubbio assai differenti.

[121] H. Kuhn e R. Wenskus, "Antrustio", in *RGA*, 1, 1973, pp. 360-361. H.K. Schulze (*Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter*. I. *Stammesverband, Gefolgschaft, Lehnwesen, Grundherrschaft*, Stuttgart, 1985, p. 49) precisa: "*Das Recht auf den Besitz einer Gefolgschaft war in der Merowingerzeit offensichtlich auf die Angehörigen des königlichen Hauses beschränkt*".

[122] H. Steuer, art. cit., p. 226.

[123] B. Arrhenius, *Merovingian garnet jewellery*, Stoccolma, 1985, p. 197.

[124] *Ibid*.: "*These finds must be regarded as indications of contacts and diplomacy between the Franks and the Svear* at a royal level, *rather than of trading links*".

[125] Cf. in particolare l'allusione alle armi "welches" alla strofa 8 dell'*Haraldskvæði* (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 25; B 1, p. 23). All'epoca carolingia, nell'864, l'editto di Pîtres (cap. XXV) proibisce l'esportazione di armi verso la Scandinavia (*MGH*, *Capitularia regum Francorum*, Capit. II, ed. A. Boretius e V. Krau-

Questi scambi hanno potuto contribuire a diffondere la moda dei *Ringschwerter* a partire da un focolare continentale. Tale è in ogni caso l'ipotesi avanzata da Steuer.

Tuttavia, questa constatazione non deve nascondere i particolarismi che separano la società nordica antica dall'Occidente cristiano – in particolare l'arcaismo delle strutture politiche, indissolubile dalle tradizioni e dalle mentalità pagane.

Nel mondo scandinavo, l'organizzazione della *Gefolgschaft* differisce sensibilmente dagli usi in vigore fra le élite continentali – almeno fino ai dintorni dell'Anno Mille, epoca in cui il rinforzo dell'autorità regale ed i progressi del cristianesimo portano un rinnovamento profondo dell'istituzione[126].

Ancora alla fine del X secolo, le relazioni fra il capo "vichingo" ed i suoi compagni non si limitano affatto a rapporti gerarchici. Una delle iscrizioni runiche di Hällestad lo testimonia:

> **: askil : sati : stin : þansi : ift[iR] | : tuka : kurms : sun : saR : hulan : | trutin : saR : flu : aigi : at : ub : | : salum || satu : trikaR : iftiR : sin : bruþr | stin : ą : biarki : stuþan : runum : þiR : || (kurms : tuka) : kiku : (nist)[iR]**[127]

---

se, 1897, n. 273, p. 321); cf. H. Falk, *Altnordische Waffenkunde*, *op. cit.*, pp. 38-41.

[126] Nel corso di questo periodo, la confraternita militare ha un nuovo sviluppo in Scandinavia, principalmente atraverso l'influenza di modelli anglo-sassoni. Uno dei termini utilizzati più di frequente per designare quest'istituzione, il norreno *hirð*, deriva probabilmente dall'a.nord. *hīred*. Su questa questione, cf. in particolare H. Kuhn, art. cit.. Alcune conclusioni adottate dall'autore sembrano particolarmente radicali: secondo Kuhn, la *Gefolgschaft* non appare nel Nord prima della fine del X secolo, a causa della mancanza di un contesto propizio. Quest'argomento non può convincere: le condizioni materiali necessarie ad intrattenere seguiti armati esistono nell'antico Nord ben prima dell'Anno Mille (aristocrazia ricca, affrontamenti importanti, etc.). Hans Kuhn insiste anche sull'assenza di una terminologia comune ai differenti rami del mondo germanico, e pretende di limitare l'esistenza dell'istituzione a due epoche (la Germania continentale del periodo imperiale romano, poi la Scandinavia della fine dell'età vichinga). I lavori di J. Lindow (*op. cit.*) hanno permesso di rivisitare questo punto di vista ipercritico.

[127] DR 295, chiesa di Hällestad, presso Lund. Traslitterazione di L. Jacobsen ed E. Moltke, *Danmarks Runeindskrifter*, 1942. Le doppie barre indicano, nella nostra presentazione del testo, la separazione fra le differenti facce della pietra.

Äskil ha posto questa pietra a(lla memoria di) Toki, figlio di Gorm, suo gentile signore. Non è fuggito a Uppsala. // I giovani guerrieri hanno eretto a(lla memoria del) loro fratello la pietra sulla roccia; essa (è) conservata dalle rune. // Essi erano (lett. *marciavano*) *i più vicini a Toki (figlio) di Gorm.*

Toki è senza dubbio il figlio del re danese Gorm il vecchio: si tratta di un personaggio importante (**trutin**, a.nord. *dróttinn*, "signore"), capo di un seguito militare (a.nord. *drótt*). "*Giovani guerrieri*" (**trikaR**, a.nord. *drengir*) hanno eretto un monumento in sua memoria: si tratta probabilmente dei membri della sua *Gefolgschaft*. Presentano Toki come loro "fratello" (**bruþr**, a.nord. *bróðir*). La reciprocità dei legami che uniscono i membri della truppa al loro capo appare qui in maniera evidente[128]. Questo modello di confraternita rimane relativamente vicino agli usi in vigore qualche secolo prima, nella Svezia dell'età di Vendel.

Il simbolo del *Ringschwert* acquista in questo contesto una connotazione particolare, abbastanza differente dai segni di dipendenza (*Abhängigkeit*) o di sottomissione (*Unterwerfung*) evocati in precedenza. L'anello sembra concretizzare ancor di più l'espressione di una fedeltà reciproca.

Secondo Heiko Steuer, il porto del *Ringschwert* si rivela incompatibile con lo status di capo di una *Gefolgschaft*: "*Der Anführer*

[128] Sull'iscrizione DR 295, cf. in particolare A. Ruprecht, *Die Ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften*, 1958, n. 26; L. Musset, *Introduction à la Runologie*, 1965, pp. 428-429; S.B.F. Jansson, *Runes in Sweden*, 1987, pp. 85-87; R. von Kienle, "Über Sippe und Bund im germanischen Altertum", 1938, p. 288; G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969, pp. 53-54. Toki è senza dubbio caduto durante la battaglia dei piani della Fyris (*Fýrisvellir*), ingaggiata davanti ad Uppsala verso il 980. I Vichinghi di Jomsbord, guidati da Styrbiorn il Forte (*Styrbjǫrn inn sterki*), vi furono sconfitti dallo zio di quest'ultimo, il re Eric VI di Svezia (*Eiríkr inn sigrsæli, "il Vittorioso"*). Questo scontro è menzionato in un gran numero di fonti in prosa, in particolare le *Gesta Danorum* (X, II), lo *Styrbjarnar þáttr Svíakappa* (*Flateyjarbók*, II, pp. 70-73), la *Hervarar saga* (*FSN*, I, p. 511), la *Knytlinga saga* (in *Sǫgur Danakonung*, ed. C. af Petersens ed E. Olson, *SUGNL*, XLVI, 1919-1925, p. 30), l'*Eyrbyggja saga* (*Eyrbyggja saga*, ed. H. Gering, *ASB*, VI, 1897, pp. 109-110), e in una strofa dello scaldo *Þórvaldr Hjaltason* (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 117 e B 1, p. 111). Le iscrizioni runiche di Högby (Ög 81, nell'Östergötland) e di Sjörup (DR 279, in Scania) fanno riferimento con ogni verosimiglianza agli stessi avvenimenti (cf. L. Musset, *op. cit.*, Parigi, 1965, p. 272).

im königlichem Rang trägt kein Ringschwert, aber seine Gefolgschaft aus Kriegern unterschiedlicher Herkunft"[129]. L'archeologo sottolinea che nessun *Ringschwert*, fra i numerosi ritrovati fino ad oggi, proviene da una sepoltura di rango reale. Si tratta di un indizio probante?

I guerrieri di Vendel e di Valsgärde non hanno portato con sé nella loro tomba *regalia*[130] comparabili a quelli ritrovati a Sutton Hoo[131]. Ciononondimeno, la ricchezza del mobilio funerario indica la presenza di capi prestigiosi, appartenenti ad alti lignaggi: questi membri dell'élite upplandese possedevano probabilmente la propria *Gefolgschaft*[132]. Secondo ogni verosimiglianza, le armi deposte nei loro tumuli attestano la solidità dei legami che uniscono questi potenti signori ai *drengir* della loro cerchia. Niente dimostra con certezza, in ogni caso, l'appartenenza dei defunti alla truste del "re degli Svear"[133].

---

[129] H. Steuer, art. cit., p. 226. Un anello figura tuttavia sullo scudo di Sutton Hoo (R.L.S. Bruce-Mittford et al. (ed.), *The Sutton Hoo Ship-Burial*. II, 1978, pp. 129-137: "*The gilt-bronze ring from the shield*"). Heiko Steuer spiega la presenza di questo gioiello in una tomba reale come un dono fatto al sovrano da uno dei suoi fedeli, o forse come un antico segno di subordinazione verso un personaggio di rango più elevato (*ibid*., p. 213)! Si noterà anche la presenza di anelli su un corno per bere ritrovato in una delle tombe di Valsgärde (G. Arwidsson, *Valsgärde 7*, 1977, pp. 66 seg.).

[130] Sull'assenza di simboli reali nelle tombe di Vendel e Valsgärde, cf. Ambrosiani, "Regalia and Symbols in the Boatgraves", 1983.

[131] Sugli ornamenti reali che figurano nella barca tomba di Sutton Hoo cf. R.L.S. Bruce-Mittford et al. (ed.), *op. cit.*

[132] *Contra*, H. Steuer, art. cit., p. 213, che si basa sulla presenza in ogni tomba di due spade, di cui una solamente porta un anello: "*man könnte* (...) *spekulieren, daß mit den unterschiedlichen Waffen einerseits Abhängigkeit in einer Gefolgschaft und anderseits Selbständigkeit in gleicher Weise demonstriert werden sollten*". L'ipotesi sembra difficilmente verificabile. Come indica l'autore stesso, si tratta di una "speculazione".

[133] Lo status sociale dei personaggi per i quali furono eretti i tumuli di Vendel e Valsgärde, come pure la questione del loro rapporto con la dinastia di Uppsala, rimangono oggi ancora oggetto di vivaci dibattiti (le due necropoli sono vicine a Gamla Uppsala, dove si erigono i celebri tumuli reali). Per una sintesi recente sul sito di Valsgärde, cf. in particolare S. Norr (ed.), *Valsgärde Studies*, 2008. B. Arrehenius considera per parte sua alcuni siti il risultato di cerimonie sacrificali, più che tombe aristocratiche ("Kinship and social relations in the early medieval period in Svealand elucidated by DNA", in Judith Jesch (ed.), *The Scandinavians from the Vendel period to the tenth century*, Woodbridge, 2002, pp. 45-51, ed il dibattito riferito alle pagine 51-58).

Il porto del *Ringschwert*, adottato con entusiasmo in seno alla confraternita militare scandinava, riveste in questo contesto una connotazione particolare, dominata dalla nozione di fedeltà reciproca[134]. Quest'aspetto non esclude affatto il riconoscimento dell'autorità del capo, in una relazione concepita eventualmente come una sorta di "dipendenza onorevole"[135]. I due principi partecipano in maniera indissociabile al funzionamento della *Gefolgschaft*. L'equilibrio dei valori varia tuttavia da una cultura all'altra, in funzione del quadro politico nel quale si sviluppa l'istituzione: la società franca insiste sui legami di fedeltà, la tradizione nordica sulla fraternità d'armi. A questo legame "sociale" si aggiunge palesemente, nelle società pagane, un carattere sacro[136]. Tale è il senso delle paro-

---

[134] La definizione dell'anello come segno di subordinazione solleva peraltro un'altra obiezione, valida anche nel quadro delle istituzioni merovingie: tutti i membri della truste ricevono la protezione dell'autorità reale in cambio della loro fedeltà, ma solo un'élite sfoggia il *Ringschwert*! Come ammettere che il porto di un simbolo di "dipendenza" (*Abhängigkeit*) o di "sottomissione" (*Unterwerfung*) sia considerato un segno distintivo, riservato ai membri più eminenti della *Gefolgschaft*? Le nozioni di onore e di servizio non sono di certo incompatibili (*Germania*, XIII: *nec rubor inter comites adspici*). L'anello manifesta tuttavia una forma di unione, un legame personale la cui natura non può limitarsi a rapporti gerarchici. Agli occhi dei guerrieri franchi del VI secolo, recentemente convertiti, quest'ornamento evoca probabilmente il ricordo di tradizioni più antiche. Senza dubbio i principi cristiani contribuiscono a cancellare queste reminiscenze – come testimoniato dalla croce incisa sul pomello di spada di Chaouilley (cf. *supra*). Durante una fase di transizione più o meno lunga, quest'evoluzione coincide comunque con l'emergere di certe forme di sincretismo (K. Hauck, "Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition", art. cit., p. 333, interpreta peraltro la giustapposizione della croce e dell'anello sulla spada di Chaouilley come una prova di questo fenomeno). Presso gli Alemanni, il paganesimo oppone una lunga resistenza alla penetrazione del cristianesimo: ancora nel VII secolo, l'immagine del *Ringschwert* rimane strettamente associata a quella dei *Tierkrieger* (piastre di Obrigheim e Gutenstein). La presenza di spade ad anelli su questi documenti iconografici non è "neutra".

[135] Riprendiamo qui – *mutatis mutandis* – un'espressione che si applica generalmente ai legami di vassallaggio nella società feudale. L'uso di quest'immagine ci è stato suggerito da Stéphane Lebecq.

[136] R. Pirling, art. cit.: "*Der Sitte der am Knauf angebrachten Ringe liegt wohl eine magische Vorstellung zugrunde, die allen germanischen Stämmen jener Zeit geläufig war. Nur so ist es zu erklären, daß Ringknaufschwerter von Italien bis Skandinavien vorkommen. Ihr seltenes Auftreten, in reich ausgestatteten Gräbern, macht es wahrscheinlich, daß nur hervorragende Krieger und Gefolgsleute sie besaßen*".

le pronunciate da *Sváva* nella *Helgakviða Hiǫrvarðssonar*: l'anello evocato dalla valchiria (cf. *supra*) non è solamente un segno di prestigio; soprattutto rinforza il temibile potere dell'arma promessa a *Helgi*.

Nell'antico Nord, l'anello è collegato frequentemente al culto di *Óðinn*[137]: diversi amuleti dell'età vichinga, scoperti a Helgö, si presentano precisamente sotto forma di anelli di ferro intrecciati[138]. Questi oggetti sono stati ritrovati fra altri simboli religiosi – martelli di *Þórr* e piccole falci associate al culto di *Freyr*[139].

Karl Hauck, esaminando il valore simbolico degli anelli fissati su uno dei corni per bere di Valsgärde e sullo scudo di Sutton Hoo, interpreta questi ornamenti come la rappresentazione di un legame (*Bund*) con la divinità. Hauck estende queste conclusioni al *Waffentänzer* di Torslunda, armato del *Ringschwert*[140]: questa figura incarna chiaramente il dio della guerra in persona (*den Gott selbst*).

Heiko Steuer sostiene un'opinione diametralmente opposta. L'autore rifiuta infatti di identificare *Óðinn* sotto i tratti del "danzatore orbo", per il motivo che questo personaggio sfoggia una spada ad anelli: "*Deshalb sind aber die Kriegerdarstellungen auf den nordischen Helmen und den Blechen von Torslunda auch nicht mit Odin in Verbindung zu bringen. Der Gott selbst trägt kein Schwert mit einem Abhängigkeitszeichen*"[141]. Noi proponiamo conclusioni completamente differenti.

L'anello di spada non traduce solamente una distinzione di rango, all'interno della *Gefolgschaft*; costituisce un segno di unione personale, che lega il capo all'élite dei suoi compagni. In un contesto pagano, questo simbolo rappresenta soprattutto un segno di consacrazione "odinica", condivisa dal capo della truste e dai suoi

---

[137] Il dio stesso possiede un anello favoloso, chiamato *Draupnir* (*ESS*, *Gylfaginning*, pp. 66-67, *Skáldskaparmál*, pp. 97 e 123), che depone sulla pira funeraria di *Baldr*.

[138] K. Hauck, *Überregionale Sakralorte*, *op. cit.*, tav. 1, fig. 1; Th. Andersson e Kr. Lamm, "Helgö", in *RGA*, XIV, 1999, p. 289; W. Holmqvist, *Swedish Vikings on Helgö and Birka*, Stoccolma, 1979, pp. 57, 61 e seg.

[139] Sulla triade *Wodan – Thor – Fricco*, venerata nel gran tempio di Uppsala, cf. il *locus classicus* di Adamo di Brema, *Descriptio Insularum Aquilonis*, cap. XXVI, nelle *Gesta Hammaburgensis* (ed. B. Schmeidler, 1917, p. 258).

[140] K. Hauck, "Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition", art. cit., pp. 331-333.

[141] H. Steuer, art. cit., p. 226.

fedeli[142]. Questo schema non si applica solo alla società nordica dell'età di Vendel; riguarda anche i margini del mondo merovingio (ricordiamo che l'evangelizzazione degli Alemanni non è affatto conclusa nel VII secolo – periodo durante il quale l'iconografia rivela abbastanza di frequente la giustapposizione di simboli cristiani e pagani)[143]. Il *Ringschwert* sfoggiato dai guerrieri-belve di Obrigheim e Gutenstein manifesta l'appartenenza di questi combattenti alla truste mitica di *Óðinn* – cosa che conferma la presenza di una spada di questo tipo alla cintura del "danzatore" di Torslunda.

La truppa dei *Tierkrieger* costituisce veramente il "doppione terrestre"[144] dell'esercito dei trapassati (*feralis exercitus*)[145]: i suoi membri si sanno votati a raggiungere dopo il loro trapasso la coorte degli *einherjar*, riunita fra le mura della *Valhǫll*.

Berserkir e *úlfheðnar* si preparano a questo destino servendo fedelmente il loro capo, in pace come in guerra. Nel combattimento, si collocano alla testa dell'ordine di battaglia[146], ricoperti di pellicce e lanciando terribili ululati[147]. Colti dal furore, esteriorizzano la loro natura seconda, divengono insensibili ai colpi e si comportano da vere e proprie bestie selvagge[148]. Vezzeggiati dal loro padrone[149], questi uomini vegliano gelosamente sulle loro prerogative[150] e ci tengono a sedere in un buon posto nella sala signorile (a.nord. *hǫll*). Bi-

---

142 Nell'ambito cristiano dei regni franchi, l'anello non rimanda ad una simbolica religiosa; si tratta essenzialmente di un segno di prestigio aristocratico, sfoggiato nell'orbita della funzione sovrana.

143 Cf. in particolare i lavori di W. Müller sulla conversione degli Alemanni, citati *supra*.

144 Riprendiamo l'espressione da G. Dumézil, *Mythes et Dieux des germains*, 1939, p. 81.

145 Cf. Tacito, *Germania*, XLIII, a proposito degli *Harii*.

146 Cf. in particolare *Fagrskinna*, p. 11; *Vatnsdœla saga*, ed. W.H. Vogt, *ASB*, XVI, 1921, pp. 24-25.

147 Cf. in particolare la strofa 8 dell'*Haraldskvæði* (*Skjaldedigtning*, A 1, pp. 25-26; B 1, p. 23).

148 Su tutti questi aspetti, cf. *supra*, cap. VII.

149 Cf. in particolare le strofe dell'*Haraldskvæði* (*Skjaldedigtning*, A 1, p. 28; B 1, p. 25).

150 Per mantenere il loro prestigio, i *berserkir* non esitano peraltro a sfidare gli ospiti del loro padrone, in particolare durante le notti di *jól* (cf. *supra*, cap. VII). Questo tema appare in numerose saghe islandesi, ma anche nelle *Gesta Danorum*.

sogna peraltro sottolineare l'influenza del modo di vivere aristocratico sulla rappresentazione mitologica dell'aldilà. Come scrive Georges Dumézil: "(...) *l'Altro Mondo ed il mondo terrestre sono, su questo punto, indissolubilmente legati: presso Odhinn, gli Einherjar non sono niente di più e niente di meno di quello che erano presso il loro padrone terrestre. Tutto avviene come se il solo fatto di avere, sulla terra, adottato questa forma di esistenza avesse assicurato loro questa forma di immortalità*"[151].

In occasione di alcuni banchetti rituali, le élite guerriere sembrano identificarsi strettamente con i compagni di *Óðinn*[152]. Le saghe islandesi menzionano in particolare la predilezione dei *berserkir* per le notti di *jól*[153]. In questo contesto, l'impiego di maschere e pellicce non è probabilmente senza rapporto con il culto dei morti[154]. All'interno della società pagana, questi miti e questi rituali contribuiscono in maniera decisiva alla coesione della *Gefolgschaft* – esattamente come la fede cristiana svolge un ruolo essenziale nel consolidamento della regalità franca.

La confraternita militare forma perciò un ambito sociale omogeneo? I guerrieri-belve provengono senza dubbio da orizzonti diversi, ad immagine dei membri del *comitatus* (cf. *supra*): alcuni non hanno alcuna ricchezza, e conducono un'esistenza di combattenti "professionali"; altri appartengono a famiglie di grande nomea, fra le quali la strana facoltà del *berserksgangr* si trasmette di generazione in generazione[155]. Tutti si distinguono per le loro qualità marziali, ricercate ben al di là dei limiti di clan o regionali[156]. Il *Ring-*

---

[151] G. Dumézil, *Mythes et Dieux des germains*, 1939, p. 81.

[152] Cf. la notevole analisi di A. Nordberg, *Krigarna i Odins sal*, 2003, pp. 290-291: "*De mytiska motiven med Valhall bör delvis vara gestaltade efter de religiösa upplevelserna av den kultiska kommunionen med gudarna och de döda i den aristokratiska hallen.* (...) *För att finna de sociala sammanhangen till motiven med Valhall bör vi vända oss till det krigararistokratiska följesväsendet*".

[153] *Grettissaga* (...), ed. cit., pp. 63 seg. Per altri riferimenti, cf. *supra*, cap. VII. Il periodo di *jól* sembra aver presentato un'importanza particolare per il culto odinico (*Jólnir* è uno dei nomi di *Óðinn*).

[154] Cf. in particolare O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934; Id., *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, 1973.

[155] Cf. *supra*, cap. V, a proposito del personaggio di *Kveld-Úlfr* nell'*Egilssaga*.

[156] In maniera generale, questa constatazione si applica agli usi in voga nella *Gefolgschaft* germanica, sin dalle sue origini: "*Nec solum in sua gente cuique, sed*

schwert, segno di riconoscimento, segno di prestigio e simbolo religioso destinato ad un'élite guerriera, trova dunque legittimamente il suo posto tra le mani di guerrieri-belve del VII secolo. L'iconografia delle piastre di Torslunda, di Obrigheim e di Gutenstein conferma di conseguenza la testimonianza delle fonti letterarie più tarde: il fenomeno dei *Tierkrieger* si integra perfettamente nelle tradizioni della confraternita militare, associata alla dimensione sacra della funzione sovrana[157].

---

apud finitimas quoque ciuitates id nomen, ea gloria est, si numero ac uirtute comitatus emineat: expetuntur enim legationibus et muneribus ornantur (...)" (*Germania*, XIII). Questo fenomeno perdura nel corso dell'Alto Medio Evo, come fa osservare Heiko Steuer a proposito della *Trustis dominica* ("Helm und Ringschwert", art. cit., p. 226): "*Die Mitglieder einer derartigen Gefolgschaft kommen aus dem näheren Umkreis, aber zugleich auch aus anderen fernen Gebieten der Germania*". Questi movimenti spiegano senza dubbio la rapida diffusione delle mode franche sul suolo inglese o nella penisola scandinava. I guerrieri-belve non rimangono estranei a tali scambi da una corte all'altra: secondo l'*Eyrbyggja saga*, il re di Svezia Eric il Vittorioso cede due dei suoi *berserkir* al jarl di Lade, *Hákon Sigurðarson*, alla fine del X secolo. Questi personaggi lasciano alla fine la Norvegia loro malgrado, e raggiungono l'Islanda dove i loro meriti non sono affatto apprezzati (cf. *supra*, cap. VII).

[157] Questo legame con la funzione sovrana appare assolutamente coerente con il carattere "odinico" dei *berserkir*. *Óðinn* è in effetti il dio dei re e dei *jarlar* (cf. in particolare le osservazioni di F.-X. Dillmann, *op. cit.*, p. 263, dove l'autore fa riferimento alla strofa XXIV degli *Hárbarðljóð*: *Óðinn* si vanta di accogliere i *jarlar* caduti sul campo di battaglia, mentre lascia a *Þórr* i morti di condizione inferiore). Gli aspetti aristocratici del culto di *Óðinn* sono stati sottolineati da J. de Vries, *op. cit.*, II, pp. 48-49 e G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, pp. 189-195. D'altra parte, numerose dinastie principesche germaniche rivendicano origini divine (cf. K. Hauck, "Lebensnormen und Kultmythen", 1955). *Óðinn* è in particolare presentato come l'antenato dei *jarlar* di Lade (cf. le str. 3 e 4 dell'*Háleygjatal*, in *Skjaldedigtning*, A 1, p. 68; B 1, p. 60). Anche le dinastie anglo-sassoni rivendicano *Woden* come loro antenato comune (cf. in particolare J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, III, pp. 377 seg.; E. Hackenberg, *Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche*, 1918; D.N. Dumville, "Kingship, Genealogies and Regnal lists", 1977; H. Moisl, "Anglo-Saxon Royal Genealogies and Germanic Oral Tradition", 1981; B. Yorke, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, 1997). Secondo Giordane (*Getica* XIII-XIV), i Goti considerano i membri della dinastia regale degli *Amali* dei semi-dei, discendenti da *Gapt* – nome che corrisponde ad uno degli appellativi di *Óðinn* nelle fonti norrene (cf. H. Falk, *Odensheite*, 1924, pp. 11-12). Queste genealogie mitiche illustrano senza dubbio l'idea di un legame privilegiato con la divinità tutelare. Di rimando,

Di passaggio, il materiale archeologico non si limita ai documenti contemporanei del periodo merovingio: l'impiego di maschere animali è attestato senza interruzione nel mondo germanico, dall'età del bronzo fino all'epoca dei Vichinghi.

B. Il porto delle maschere nel mondo nordico antico

1) Le testimonianze precedenti all'epoca vichinga

Le prime figure di guerrieri mascherati, integrate alla rappresentazione di cerimonie cultuali, appaiono sui petroglifi di Svezia verso il 700 o il 600 a.C.[158]. Le incisioni della regione di Tanum,

---

le mentalità pagane associano la persona del sovrano al mantenimento della prosperità e della pace del regno. Un episodio celebre dell'*Ynglingasaga* (cap. XV) racconta la messa a morte del re *Dómaldi*, sacrificato *til árs*: "*per la prosperità*" (*HSS*, I, pp. 30-31). Queste tradizioni hanno portato diversi studiosi ad ipotizzare l'esistenza di una vera e propria "regalità sacra" presso gli antichi Germani. La teoria del *Sakralkönigtum* ha suscitato vivaci dibattiti, che hanno opposto in particolare F. Ström (*Diser, Nornor Valkyrjor*, 1954) e W. Baetke (*Yngvi und die Ynglinger*, 1964). O. Sundqvist ha fornito una sintesi recente dello stato delle ricerche nella sua tesi intitolata *Freyr's Offspring* (2002). All'interno di una bibliografia abbondante, si possono consultare anche R.W. Mac Turk, "Sacral Kingship in Ancient Scandinavia", 1976; dello stesso, "Scandinavian Sacral Kingship revisited", 1994; J.P. Schjødt, "Det sakrale kongedømme i det førkristne Skaninavien", 1990. Gli argomenti più convincenti in favore del carattere sacro della regalità germanica sono stati formulati ai nostri occhi da O. Höfler: "Der Sakralcharakter des germanischen Königtums", 1956. Jan de Vries propone un approccio vicino nel tomo I della sua *Altgermanische Religionsgeschichte*, pp. 393-396.

[158] Per una sintesi recente sui petroglifi svedesi dell'età del bronzo, cf. la raccolta di studi pubblicata da S. Janson et al., *Hällristningar och hällmålningar I Sverige*, 1989. Alcuni personaggi mascherati sono riprodotti anche sulle incisioni rupestri del Finnmark, al nord della Norvegia – in particolare a Gåshopen e Ammtmansnes (cf. T. Gunnell, *The Origins of Drama in Scandinavia*, 1995, pp. 37-38 e fig. 1-2; K. Helskog, *Helleristningene i Alta. Spor etter ritualer og dagligliv i Finnmarks forhistorie*, Alta, 1988; P. Simonsen, *Arktiske helleristninger i Nord-Norge*, II, Oslo, 1958). Queste immagini datano tuttavia al neolitico (verso il 3500 a.C.), periodo anteriore alla formazione della cultura proto-germanica. Generalmente interpretate come la rappresentazione di rituali sciamanici, queste scene non sembrano segnate da una connotazione guerriera. Più vicino a noi, verso il 1200 (età del bronzo), sulle pietre tombali di Kivik in Scania appaiono delle processioni di maschere accompagnate da

nella provincia del Bohuslän, illustrano ampiamente quest'uso: alcuni personaggi, per lo più equipaggiati con asce, possiedono un corpo umano sormontato da una testa di animale[159]. Altri indossano elmi a corna. Fra questi ultimi, la maggior parte porta delle armi[160]; alcuni portano alla bocca strani strumenti a fiato[161], designati oggi con il nome di *lur*[162]. Questi motivi riflettono probabilmente le credenze mitologiche ed i rituali religiosi dell'ultima età del bronzo[163]. La loro interpretazione, comunque, si rivela delicata, nella misura in cui l'arte rupestre precede di diversi secoli l'emergere delle fonti scritte[164]. L'accostamento alla letteratura norrena solleva

---

suonatori di *lur* (cf. K. Randsborg, *Kivik. Archaeology & iconography*, Copenhagen, Acta archaeologica, LXIV, 1993). Tuttavia, queste figure non portano alcuna arma. Potrebbe trattarsi, secondo Terry Gunnel (*op. cit.*, pp. 47-49 e fig. 24-25), della rappresentazione di un corteo di valchirie.

159 Cf. L. Baltzer (ed.), *Hällristningar från Bohuslän*, 1881-1890, in particolare tav. 18-21 (fig. 1) e 23-24 (fig. 1), 49-50 (fig. 8).

160 *Ibid.*, con una lancia, tav. 31-32 (fig. 1); con un'ascia (o un martello?), tav. 41 (fig. 3) e 44 (fig. 2); con uno scudo (o un disco solare?), tav. 53-54 (fig. 4). Per i personaggi che indossano corna, si può consultare anche O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, 1934, fig. 7, 13c, 38, 45a e 81.

161 Pierre de Kalleby, L. Baltzer (ed.), *op. cit.*, tav. 57-58 (fig. 3).

162 Cf. l'a.nord. *lúðr*, "tromba", "trombetta". Nessuna fonte ci informa naturalmente sulla terminologia utilizzata nell'età del bronzo: le fonti norrene sono ampiamente posteriori all'esistenza di queste trombe, fabbricate per lo più tra il XIII ed il VII secolo a.C. Si tratta di strumenti musicali in bronzo, già molto perfezionati, di cui diverse decine di esemplari sono stati ritrovati nel nord della Germania e nel sud della Scandinavia (principalmente in Danimarca). Cf. in particolare H.Ch. Broholm et al., *The lures of the bronze age. An archaeological, technical and musicological investigation*, Copenhagen, 1949, e la raccolta curata da C.S. Lund (ed.), *The Bronze Lurs. Second Conference of the ICTM Study Group on Music Archaeology, Stockolm, November 19-23, 1984*, II, Stoccolma (Kungl. musikaliska akademiens skriftserie, LIII-2), 1987.

163 Epoca VI (700-500 a.C.) nella periodizzazione stabilita da Oscar Montelius, in *Om tidsbestämning inom bronsåldern med särskildt afseende på Skandinavien*, Stoccolma (Kongl. Vitterhets, Historie och Antiqvitets Akademiens handlingar, XXX, N. f. 10), 1885.

164 La bibliografia relativa a questa questione è assolutamente considerevole (cf. in particolare K. Schier, "Skandinavische Felsbilder als Quelle für die germanische Religions-geschichte?", 1992). In passato, alcuni autori hanno preteso di attribuire alle incisioni rupestri un valore storiografico (in particolare H. Schück, "Forntiden och den äldre medeltiden", in H. Schück et al., *Svenska folkets historia*, I, Lund, 1914, pp. 56-61 e 64-66), o puramente artistico

evidenti difficoltà metodologiche. Tuttavia, alcuni autori si sono sforzati di mettere in piedi un parallelo tra l'iconografia degli *Häll-ristningar* e qualche tema maggiore della poesia eddica: Jan de Vries accosta in particolare la figura del "gigante" con la lancia, rappresentata al centro della roccia di Litsleby (comune di Tanum), del dio *Óðinn* che brandisce *Gungnir*[165]. L'ipotesi, abbastanza seducente, rimane tuttavia inverificabile. Nel quadro del presente studio, non entreremo peraltro in questo dibattito. Indipendentemente dalle congetture più o meno accettabili sulle forme arcaiche della mitologia scandinava, l'esame delle pietre del Bohuslän dimostra soprattutto l'esistenza di un legame precoce tra il porto di maschere, le pratiche guerriere e i riti magico-religiosi. Le scene incise sui petroglifi non si riferiscono solo agli dèi e alle creature mitiche; queste immagini traducono anche la realtà del culto. Trombe di bronzo ed elmi con le corna appartengono in effetti all'universo degli uomini di questo tempo – come testimoniato dal patrimonio archeologico danese: *lurer*, figurina di Grevensvænge o elmo di Vikrø[166].

(S. Müller, "Billed- og fremstillingskunst i Bronzealderen", *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Histories*, 1920, pp. 125-161, in particolare pp. 157 seg.). Questi due approcci oggi sono scartati: i ricercatori considerano generalmente i petroglifi l'espressione di un culto religioso, a proposito del quale comunque le opinioni divergono – culto dei morti (G. Ekholm, "De skandinaviska hällristningarna", Ymer, XXXVI, 1916, pp. 275-308), o culto della fertilità (O. Almgren, *op. cit.*, e l'originale svedese con il titolo *Hällristningar och Kultbruk*, 1926-1927). Questi due aspetti non sono tuttavia incompatibili (Å. Hultkran, "Hällristningsreligion", in S. Janson et al., *op. cit.*, pp. 43-58). Si può affermare in ogni caso che la religione praticata nel mondo nordico all'età del bronzo in gran parte affonda le sue radici nella tradizione indo-europea (J.P. Schjødt, "The 'meaning' of the rock carvings and the scope for religio-historical interpretation", 1986). Cf. anche P. Gelling e H.R.E. Davidson, *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, 1969.

165 J. de Vries, *op. cit.*, II, p. 44-45. Il disegno centrale della pietra di Litsleby è riprodotto in particolare in L. Baltzer (ed.), *op. cit.*, pp. 27-29 (fig. 1). L'uomo con la lancia misura più di due metri, contro qualche centimetro per le altre figure antropomorfe. Guerrieri con teste di animali appaiono anche su un'altra faccia di questa roccia (*ibid.*, fig. 6). Sulla lancia *Gungnir*, attributo di *Óðinn*, cf. in particolare *ESS, Gylfaginning*, p. 72, *Skáldskaparmál*, pp. 122-123.

166 Sulla figurina di Grevensvænge e sull'elmo di Viksø, cf. in particolare J. Brønsted, *Danmarks oldtid*, II. *Bronzealderen*, 1958, Copenhagen, pp. 186 e 188; H. Norling-Christenesen, *Bronzealderhjælmene fra Viksø*, Copenhagen, 1946;

L'età del ferro, che inizia in Scandinavia verso il 500 a.C., non sembra affatto provocare una frattura brutale nell'ambito delle tradizioni religiose. Evoluzioni importanti, al termine delle quali la mitologia nordica ha senza dubbio assunto la sua forma definitiva, si producono tuttavia nel corso dei primi secoli della nostra era (come abbiamo sottolineato all'inizio di questo capitolo). Al di là delle fluttuazioni inevitabili su un periodo tanto lungo, alcuni motivi iconografici testimoniano cionondimeno una sbalorditiva continuità: elmi a corna e maschere di animali appaiono ancora sulle corna di Gallehus, fabbricate nel quinto secolo della nostra era.

Queste due corna d'oro, scoperte nel 1639 e nel 1734 a sud dello Jutland[167], sono fra gli oggetti di culto più notevoli dell'età del ferro germanica[168]. L'iscrizione runica tracciata su uno delle corna[169] conferma l'origine nordica di questi capolavori.

Attorno ad ogni corno sono disposte diverse bande decorative, che comprendono una moltitudine di segni simbolici e di animali, di figure umane o favolose. Sfortunatamente è impossibile esaminare oggi l'ornamentazione originale: i preziosi ritrovamenti sono scomparsi nel 1802, rubati e poi fusi dall'orefice Niels Heidenreich. Copie, ricostituite nel 1860 a partire da incisioni del XVII e del XVIII secolo[170], sono tuttavia conservate al *Nationalmuseet* di Copenhagen.

O. Höfler, "Zur Herkunft der Heraldik", 1962, pp. 161 seg. e fig. 10-12; H. Schutz, *The prehistory of Germanic Europe*, New Haven, 1983, pp. 164-165; J. Jensen, *I begyndelsen. Fra de ældste tider til ca. år 200 f. Kr., Danmarkshistorie*, I, Copenhagen, 1988, p. 334; T. Gunnel, *op. cit.*, pp. 43-44.

[167] Cf. M. Axboe, W. Heizmann e H.F. Nielsen, "Gallehus", in *RGA*, X, 1998, pp. 330-344.

[168] Folke Ström, che suppone che le corna siano state seppellite come offerte, attribuisce loro una funzione sacra (*Nordisk hedendom*, Göteborg, 1961, p. 64). L'ipotesi sembra confermata dalla natura delle decorazioni che figurano su questi oggetti.

[169] Si tratta della più piccola delle due corna, scoperta nel 1734. Cf. in particolare H.F. Nielsen (et al.), *Guldhornsindskriften fra Gallehus. Runer, sprog og politik*, Odense, 2002; O. Grønvik, "Runinskriften på gullhornet fra Gallehus", *Mal og minne*, 1999/1, pp. 1-18.

[170] Per la più grande delle corna (scoperto nel 1639), la ricostituzione si basa principalmente sui lavori di Ole Worm: *De aureo cornu*, Hafniae, 1641, e *Danicorum Monumentorum*, 1643, pp. 334-438 (un'incisione, pubblicata da Holger Jacobaeus, in J. Lauretzen, *Museum Regium*, Copenhagen, 1710, tav. IV,

Sulla più lunga delle corna, si distinguono chiaramente due guerrieri con la testa di lupo. Secondo Eric Oxenstierna, queste immagini fanno direttamente riferimento a pratiche cultuali: "*Besonders die beiden wolfsvermummten Krieger müßten unmittelbar aus dem Kult stammen*"[171]. Qui ancora, le maschere di animali sono associate a riti marziali. Su questo punto, le corna di Gallehus si inscrivono nella continuità dei petroglifi dell'età del bronzo: esse attestano il carattere estremamente arcaico degli usi ai quali si rifanno i guerrieri-belve. Questi documenti, al contrario, non permettono di analizzare il fenomeno in un contesto storico preciso.

L'arte romana fornisce forse una testimonianza più facilmente databile.

Un eminente specialista di questioni militari antiche – Michael Speidel – ha recentemente studiato i principali "stili guerrieri" adottati dai popoli della *Germania*. L'autore stabilisce una tipologia abbastanza originale di questi *warrior styles*, basata in particolare sull'esame dei bassorilievi della colonna Traiana[172]. Diversi dettagli, su questo monumento, attirano l'attenzione. Speidel analizza in particolare la composizione di un gruppo di fanti rappresentati al fianco dell'imperatore, nel momento in cui questi avanza verso il nemico nella valle del Danubio[173]. Si tratta palesemente di una

---

si ispira da vicino al lavoro di Worm). Per il secondo corno, le prime tavole sono state pubblicate nelle seguenti opere: Joachim Richard Paulli, *Zuverlässiger Abriß des Anno 1734 bei Tundern gefundenen güldenen Horns*, Copenhagen, 1734; Philipp Ernst Gutacker, *Erklärung über das am 21. April 1734 in der Grafschaft Schckenburg gefundene güldene Horn*, Altona, 1736 (con un'incisione di Frost); *Hamburgische Berichte von gelehrten Sachen*, LII, 29. Juni 1734, p. 433 (con un'incisione di Fritzsch, verosimilmente a partire da Frost); Georg Krysing, *Cornu aurei typus*, 1734. Anche diversi calchi sono andati perduti. Sui differenti disegni, calchi e copie, come sull'interpretazione dei motivi decorativi, cf. in particolare E. Oxenstierna, *op. cit.*, pp. 195-199.

[171] E. Oxenstierna, *ibid.*, pp. 36-37. Cf. anche T. Gunnel, *op. cit.*, p. 51, che stabilisce un raffronto con i guerrieri mascherati che figurano sulle incisioni rupestri dell'età del bronzo.

[172] M.P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors*, 2004.

[173] M.P. Speidel, *op. cit.*, p. 5 (fig. 0.2), 18 (fig. 1.1) e 40 (fig. 2.1). Su questo bassorilievo, cf. anche Conrad Cichorius: *Die Reliefs der Trajanssäule*, Tafeln. I, *Der erste dakische Krieg*. Berlino, 1896, fig. XXXVI; si può consultare il commento di questa tavola in *op. cit.*, Text. II, *Commentar zu den Reliefs des ersten dakischen Krieges*, p. 178.

truppa scelta incaricata di proteggere Traiano. Alcuni membri di questa scorta sfoggiano la cotta di maglia degli ausiliari. Quattro fra loro hanno le spalle e la testa ricoperte di spoglie animali – pelli di orsi e di lupi[174]. Altri uomini, nelle prime file, si preparano a combattere *nudis corporibus*[175]. L'origine etnica di questi perso-

---

[174] Sulla natura di queste pelli, cf. gli argomenti convincenti di M.P. Speidel, *op. cit.*, pp. 39-41.

[175] M.P. Speidel (*op. cit.*, pp. 57 seg.) qualifica come *naked berserks* i guerrieri a torso nudo, per distinguerli dai *wolf and bear-warriors*. Questa terminologia ci sembra incompatibile con l'etimologia del composto *ber-serkr*, basata sulla radice **ber* (*ursus*) – almeno secondo l'ipotesi più verosimile, a favore della quale peraltro si schiera Speidel (pp. 43-44). Il concetto di *naked berserk* si riferisce a *topoi* diffusi nella tradizione scandinava a partire dall'epoca delle saghe – il che non può sorprendere, nella misura in cui queste opere sono posteriori alla scomparsa dei guerrieri-belve. L'omofonia tra l'agg. *berr* (*nudus*) e l'etimo **ber* (progressivamente sostituito dalla forma *bjǫrn* nelle lingue nordiche) ha senza dubbio turbato gli autori medievali (cf. *supra*, cap. II). Questi ultimi associano raramente la trance del *berserksgangr* al porto di pellicce animali (cf. *supra*, cap. VII): il *berserkr* appare allora come un "guerriero senza armatura". *A contrario*, alcuni guerrieri-belve non sono mai designati con il nome *berserkir* nelle fonti norrene (cf. *supra*, cap. VIII). Peraltro, il costume del combattimento *nudis corporibus* è attestato fra i popoli germanici sin dall'antichità (cf. in particolare Tacito, *Hist.* II, 22). Esso perdura nel Nord fino all'età dei Vichinghi: sul campo di battaglia di Storð, nel 961, il re di Norvegia *Hákon Aðalsteinfóstri* si spoglia dell'armatura prima di affrontare il nemico (cf. la strofa VI degli *Hákonarmál*, *Skjaldedigtning*, A 1, p. 65; B 1, p. 57). La folle audacia di questo gesto evoca alcuni aspetti del *furor berserkicus*. Le affinità tra le due pratiche (furore estatico e combattimento "a torso nudo") hanno senza dubbio contribuito a forgiare lo stereotipo letterario del *berserkr*. L'impiego di quest'appellativo rimane circoscritto all'ambito norreno: nessun documento ci informa sul nome dato a questo tipo di combattente nelle altre lingue germaniche – malgrado la presenza del fenomeno in regioni diverse (cf. le piastre di Gutenstein e di Obrigheim, come pure la testimonianza di Paolo Diacono sui cinocefali longobardi). L'adozione più o meno precoce del cristianesimo ha portato alla rapida scomparsa dei *Tierkrieger* – donde la natura indiretta delle testimonianze ed il silenzio delle fonti "continentali". In assenza di un vocabolario comune, di cui i documenti medievali non permettono di ritrovare traccia, sembrerebbe delicato estendere l'uso della parola *berserkr* all'insieme dei comportamenti imparentati. Un tale approccio rischia in effetti di impoverire lo studio di queste tradizioni, le cui origini sono spesso complesse. Michael Speidel non esita tuttavia a varcare questo limite, riunendo sotto lo stesso vocabolo le diverse forme di ebrezze guerriere note nel mondo indo-europeo (M.P. Speidel, "Berserks: A History of Indo-European 'Mad Warriors'", 2002). Non tutti i "guerrieri furiosi" però so-

naggi, lanciati dall'imperatore in un assalto furioso contro i Daci, non sembra dubbia: le truppe romane comprendono all'inizio del II secolo un forte contingente di Germani, in particolare di Batavi. Questi ultimi servono in particolare nella cavalleria della guardia imperiale (gli *Equites Singulares Augusti*) ed in diverse unità scelte (coorti I e II *Batavorum*)[176].

I *wolf- and bear warriors* della colonna Traiana non possono essere confusi con *signiferi* e *cornicines* – ricoperti anch'essi di pellicce alla moda del tempo[177]: i guerrieri che circondano Traiano non portano né tromba né stendardo. Questi sono probabilmente dei combattenti reclutati in una o un'altra regione della *Germania*. I romani conoscono da molto tempo il valore di questi temibili combattenti, che hanno dovuto affrontare dall'epoca della Repubblica: Plutarco (*Vite*, *Mario*, XXV) attribuisce ai Cimbri degli elmi la cui for-

---

no dei "guerrieri-belve": l'identificazione del *Tierkrieger* con l'animale selvaggio costituisce un elemento essenziale di questa tradizione marziale, di cui le saghe islandesi non lasciano molto spesso che un'immagine indebolita, se non irriconoscibile.

[176] M.P. Speidel, *op. cit*., p. 7; dello stesso, *Riding for Caesar*, Londra, 1994, pp. 39 e 109 seg.

[177] Musicanti e porta-insegne appaiono peraltro a più riprese sui bassorilievi della colonna Traiana (cf. C. Cichorius, *op. cit*., Tafeln I, *Der erste dakische Krieg*, fig. VII, VIII, XVIII, XX, XXVII, XXXI, XXXIII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIV; Tafeln II, *Der zweite dakische Krieg*, fig. LIV, LXXII, LXXV, LXXVII, LXXIX; LXXXI, LXXXIII, XCIII, XCIV, C). Paul Couissin attribuisce la tenuta specifica dei *signiferi* e dei *cornicines* ad imitazione di modelli germanici; si può anche trattare di trofei strappati al nemico (P. Couissin, *Les armes romaines*, Parigi, 1926, pp. 422 seg.). Questa tradizione appare nell'esercito romano nel corso del I secolo. Si sviluppa dapprima fra le coorti ausiliarie ingaggiate sul Reno, poi in seno alla legione (per le coorti ausiliarie, cf. in particolare le pietre tombali di *Pintaius*, *signifer* della coorte V *Asturum*, e di *Genialis*, *signifer* della coorte VII *Raetorum*; queste pietre datano la prima al regno di Claudio, la seconda al regno di Nerone; sono state ritrovate presso Bonn e Mainz e sono repertoriate con i n. 8098 e 11868 nel *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIII, *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*; per altri riferimenti sulle coorti e sulla legione, cf. M.P. Speidel, *op. cit*., pp. 41-42 e 222-223). Quest'uso sembra scomparire dopo il regno di Settimio Severo (cf. P. Couissin, *op. cit*., pp. 423 seg.). Il porto di pelli di lupi è attestato anche ad uno stadio molto più antico della storia militare romana, al momento delle guerre puniche (Polibio, *Storie*, VI, 22, a proposito dei veliti).

ma imita la gola ululante delle bestie selvagge (*εἰκασμένα θηρίων φοβερῶν χάσμασι*). Gli ausiliari germanici reclutati sotto l'Impero non sono meno terribili. Qualche decennio prima dell'avvento di Traiano, gli uomini di Vitellio spaventano la popolazione di Roma con la loro apparenza selvaggia: Tacito li descrive "*irti di pelli di bestie e di enormi picche*" (*Storie*, II, 88: *tergis ferarum et ingentibus telis horrentes*).

Questi *Tierkrieger*, di cui i bassorilievi della colonna Traiana lasciano un'immagine di un realismo sorprendente, evocano i guerrieri-belve scandinavi: raggruppati attorno all'imperatore, sembrano pronti a fargli un bastione con i loro corpi, ad immagine di quegli *ulfheðnar* di cui si circonda otto secoli dopo il re *Haraldr hárfagri* – come testimoniato dallo scaldo norvegese Thorbiorn Hornklofi:

Ulfheðnar heita	*Si chiamano pellicce-di-lupi,*
þeirs i orrostum	*coloro che nel combattimento*
blóðgar randir bera (...)	*portano delle rondacce insanguinate* (...)
áræðismǫnnum einum	*agli uomini coraggiosi, ad essi soli,*
hykk þar undir felisk	*lo so, si affida*
skyli sá en skilvisi (...)	*così il sovrano avveduto* (...).[178]

Durante il periodo vichingo, l'esistenza dei guerrieri-belve non è attestata solo dalle testimonianze delle fonti scaldiche: il materiale archeologico conferma la presenza degli "uomini di *Óðinn*" nell'insieme della Scandinavia.

2) Il materiale dell'epoca vichinga

Due figurine di bronzo, alte 3 cm, sono state scoperte nel 1968 ad Ekhammar (Kungsängen, Uppland), in una tomba a incinerazione dell'inizio del X secolo[179].

La prima figurina rappresenta un guerriero che brandisce in una mano la sua spada, nell'altra due bastoni incrociati (senza dubbio dei frammenti di lance). L'uomo indossa un elmo con le cor-

[178] *Skjaldedigtning*, B 1, p. 25 (strofa 21 dell'*Haraldskvæði*).

[179] Datazione proposta da P.-O. Ringquist, art. cit., pp. 295-296. Diversi oggetti ritrovati sul sito di Ekhammar ricordano ritrovamenti equivalenti effettuati a Birka, in tombe datate ai dintorni dell'anno 900.

na e ciascuna delle cui punte termina con una testa d'uccello (o di serpente).

Il secondo personaggio è rivestito con una tunica corta senza maniche, ed il suo viso scompare sotto una maschera di lupo. Questo guerriero-belva stringe fermamente uno spiedo provvisto di un largo ferro – a meno che non si tratti del corpo e della testa di un serpente. Secondo M.P. Speidel, il *Tierkrieger* di Ekhammar incarna l'eroe germanico Sigmund, vincitore di un drago[180].

Il poema *Beowulf* attribuisce in effetti a *Sigemund* la messa a morte di un temibile *wyrm* ("serpente", "drago")[181]. Peraltro, nella *Vǫlsunga saga* (cap. VIII), lo stesso *Sigmundr* si metamorfizza in lupo[182]. L'uccisore del drago più celebre della tradizione germanica rimane tuttavia proprio il figlio di Sigmund: *Sigurð*/Siegfried (cf. in particolare la *Vǫlsunga saga*, la *Þiðriks saga af Bern* ed il *Nibelungenlied*).

Quale che sia il valore dell'ipotesi avanzata da Speidel, il gruppo costituito dalle due figurine di Ekhammar offre un'analogia sorprendente con la decorazione della matrice *D* di Torslunda: il "danzatore in armi" è associato, ancora una volta, al *Tierkrieger*.

Anche su uno dei frammenti di tappezzeria deposti nell'XI secolo nella nave funeraria di Oseberg sono riunite le figure del *Waffentänzer* e del guerriero mascherato[183].

La scena riprodotta su questa tappezzeria si ispira probabilmente ad un episodio celebre della storia del Nord – la battaglia dei *Brávellir*[184], nel corso della quale soccombette il sovrano danese *Haraldr Hilditönn*. Diverse fonti scandinave evocano quest'avvenimento, in particolare le *Gesta Danorum* (VII, XII – VIII, V), la *Hervarar saga*, la *Bósa saga ok Herrauds* ed il *Sögubrot af nokkrum fornkonungum*. Il ricordo dello scontro si basa per l'es-

---

180 M.P. Speidel, *op. cit.*, pp. 33-36.

181 *Beowulf*, f° 152-152v, v. 874-900.

182 Sull'episodio della metamorfosi di *Sigmundr*, cf. *supra*, cap. V.

183 S. Kraft, *Pictorial weavings from the Viking age*, 1956, p. 32 (frammento 3) e B. Hougen, "Osebergsfunnets Billedvev", 1940, pp. 101 e 115 (fig. 7 e 9). Sugli scavi di Oseberg, si possono consultare anche i quattro volumi curati da A.W. Brøgger et al., *Osebergfundet*, 1917-1928. Un ultimo tomo, dedicato ai tessili, è stato pubblicato nel 2006 a cura di A.E. Christensen.

184 Interpretazione accettata da A.S. Ingstad, "Oseberg, dronningen – hvem var hun?", p. 245.

senziale su dati leggendari. L'autore del *Sögubrot* menziona in particolare la presenza di "vergini con lo scudo"[185] nell'esercito danese. Una di esse raggiunge il campo di battaglia alla testa dei suoi *berserkir*:

> *Ok í annan fylkíngar arm Haralds konúngs var Heiðr skjaldmær með sínu merki, ok hefir hún með sér hundrað kappa; þeir voru berserkir hennar: Grímr, Geirr, Hólmsteinn, Eysöðull, Heðinn mjófi, Dagr Lífski, Haraldr Óláfsson; þar voru margir höfðíngjar með Heiði í arminn.*[186]

> *E nell'altra ala dell'esercito del re Haraldr si trovava la vergine con lo scudo Heiðr con il suo stendardo, ed aveva con sé un centinaio di compagni; erano i suoi guerrieri-belve: Grímr, Geirr, Hólmsteinn, Eysöðull, Heðinn mjófi, Dagr Lífski, Haraldr Óláfsson; molti dei capi stavano con Heiðr in quest'ala.*

Secondo Saxo Grammaticus, anche *Óðinn* (*Othinus*) interviene nello svolgimento del combattimento, dissimulato sotto i tratti di *Bruno* – fedele compagno del re *Haraldus*. Tratto in inganno dal sotterfugio, quest'ultimo affida le redini del suo carro al dio della guerra, che gli porta un colpo fatale[187].

Sulla tappezzeria di Oseberg, sono effettivamente raccolti i principali protagonisti dell'azione: alcune figure femminili in armi incarnano senza dubbio le "vergini con lo scudo"; *Haraldr Hilditönn* sta nel suo carro, al centro delle truppe, mentre *Óðinn* – or-

---

[185] Nella letteratura norrena, lo stereotipo leggendario della *skjaldmær* ("vergine con lo scudo") presenta numerosi tratti comuni con la figura mitica della valchiria (cf. in particolare la *Vǫlsunga saga*, cap. IX, ed. R.G. Finch, 1965, p. 17).

[186] *Sögubrot af nokkrum fornkonungum*, cap. VIII, in *FSN*, I, p. 379.

[187] Al contrario, *Óðinn* non si sostituisce a *Brúni* (*Bruno*) nella versione del *Sögubrot af nokkrum fornkonungum*. Tuttavia, il testo norreno attribuisce al dio della guerra un ruolo centrale anche nella sconfitta del re *Haraldr*: quest'ultimo accusa *Óðinn* di favorire l'avversario prodigandogli i suoi consigli. L'esercito nemico si dispone in effetti a "cuneo" – procedimento tattico di cui il capo di Asgard aveva in precedenza rivelato il segreto ai soli Danesi (si tratta del *svínfylking*, il *caput porcinum* degli autori latini, chiamato *corniculata acies* in Saxo). *Haraldr* tenta comunque di conciliarsi le buone grazie di *Óðinn* consacrandogli tutti gli uomini che cadranno: *allan þann val, sem fellr á þeima velli, gef ek Óðni* ("*Ogni morto che cade su questa pianura, lo dò a Odino*").

bo[188] e con indosso un elmo con le corna[189] – trascina un guerriero-belva all'assalto. Quest'ultimo, facilmente riconoscibile dalla pelliccia che lo ricopre dalla testa ai piedi[190], punta la sua lancia in direzione del suolo, come i *Tierkrieger* di Torslunda, Obrigheim e Gutenstein. Quest'immagine non rimanda solo alla visione di un passato mitico: essa riflette probabilmente la vera e propria andatura dei *berserkir* dell'età vichinga – spettacolo familiare agli occhi degli uomini che eressero il tumulo di Oseberg. Secondo un'ipotesi assai plausibile, questa tomba ospita i resti della regina *Ása*[191], nonna del re di Norvegia *Haraldr hárfagri.* Le strofe scaldiche composte in onore del vincitore dell'Hafrsfjord attestano la reputazione di cui godono i suoi guerrieri-belve (*Haraldskvæði*, str. 8, 20-21). Così, la decorazione della tappezzeria di Oseberg si accorda pienamente con la testimonianza delle fonti letterarie.

Anche un ritrovamento più recente completa la documentazione archeologica relativa ai travestimenti animali: si tratta di due maschere scoperte nel 1980 nel calafataggio di una nave del X secolo, al largo del sito di Haithabu (a.nord. *Heiðabýr*). La tessitura e la forma di questi pezzi di stoffa imitano con un certo realismo il pelame e la morfologia di una testa d'orso. Inga Hägg considera le maschere ritrovate nell'antico *emporion* danese degli accessori destinati all'organizzazione di pantomime cultuali, probabilmente associate alle pratiche dei guerrieri-belve[192].

---

[188] Cf. l'osservazione di M.P. Speidel, *op. cit.*, p. 126. Questo dettaglio appare distintamente sul disegno di M. Storm (*ibid.*, p. 125, fig. 11.5), dove il solo personaggio dotato di un unico occhio è il portatore dell'elmo con le corna.

[189] Un secondo "danzatore in armi" equipaggiato con un elmo con le corna figura anche su un altro frammento di tappezzeria di Oseberg, cf. S. Krafft, *op. cit.*, p. 30 (frammento 1) e B. Hougen, art. cit., p. 93 (fig. 1).

[190] Cf. B. Hougen, art. cit., pp. 104 e 114. Alcuni personaggi mascherati appaiono ancora su altri frammenti; la loro figura femminile spinge tuttavia ad identificarli come valchirie (cf. in particolare T. Gunnel, *op. cit.*, pp. 61-62 e fig. 38).

[191] Cf. A.W. Brøgger, *Borrefundet og Vestfoldkongernes graver*, Kristiania, 1916, pp. 50-52. Questa questione rimane oggi ancora oggetto di vivaci discussioni (cf. in particolare le osservazioni di F.-X. Dillmann, in *Histoire des rois de Norvège*, pp. 428-429; A.E. Christensen et al., *Oseberg-dronningens grav*, *op. cit.*, pp. 267 seg.).

[192] I. Hägg, *Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu*, 1984; della stessa autrice, "Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu – Aspekten und Interpreta-

A partire dall'XI secolo, il declino del paganesimo porta con sé la scomparsa dei *Tierkrieger*. Il materiale archeologico della fine dell'età vichinga trasmette un'immagine nuova, conforme agli stereotipi sviluppati nelle saghe islandesi: i *berserkir* del gioco degli scacchi di Lewis non portano pellicce; ostentano un'aria furiosa e mordono a pieni denti il bordo del loro scudo[193].

Tuttavia, troviamo ancora un personaggio che indossa una maschera zoomorfa su una delle pietre runiche di Källby (Vg 56), eretta in Svezia intorno all'Anno Mille[194]. L'iscrizione Vg 56 contiene solo un semplice epitaffio[195], privo di ogni riferimento all'iconografia pagana che lo accompagna. Peraltro, questa non è stata interamente preservata: una parte dell'incisione scompare sul bordo sinistro della pietra, assai danneggiata. L'antroponimo *Kárr* (letteralmente "capigliatura ricciuta", ted. *Kraushaar*)[196], menzionato sull'iscrizione Vg 56 con la forma **kaur**, non presenta alcun legame diretto con le tradizioni onomastiche attribuite ai guerrieri-belve. Ciononostante Otto Höfler ha sottolineato le affinità probabili tra questo nome ed il carattere sacro

---

tion", 1984, come pure il contributo all'articolo "Maske", in *RGA*, XIX, 2001, pp. 390-391. Cf. anche C. Bregenhøj, "Two masks from Viking Haddeby. Interpreting their representation and use", 2000.

193 Lavoro norvegese del XII secolo, questi pezzi in avorio di tricheco sono stati ritrovati nelle Ebridi nel 1831. Essi sono oggi conservati al *British Museum* (cf. *supra*, cap. VII).

194 Sull'iscrizione Vg 56, cf. in particolare H. Jungner ed E.H. Svärdström (ed.), *Västergötlands runinskrifter* (Sveriges runinskrifter, V), 1940 seg.; S.B.F. Jansson, *Runes in Sweden*, 1987, p. 119. Questo monumento sta oggi di fronte ad un'altra stele funeraria, coperta da un'iscrizione e da una simbologia indubbiamente cristiane (Vg 55): ornata di una grande croce, questa seconda pietra è in effetti dedicata ad un "*uomo cristiano, che aveva una buona fede in Dio*" (**[k]ristin : man : saʀ : hafþi : kuþa : tru : til : kus :**). La giustapposizione dei due monumenti è recente: la pietra sulla quale figura l'iscrizione Vg 56 è stata portata sul sito di Kälby solo nel XVII secolo.

195 "*Styr[l]akr ha posto questa pietra in memoria di suo padre Kaur*": **stur[l]akʀ + sati + stin + þasi + (i)ftiʀ + kaur + faþur + sin**. L'accusativo **kaur** deve essere probabilmente accostato all'antroponimo *Kárr*.

196 G. Müller, *Studien*, p. 34; M. Lundgren et al., *Svenska personnamn från medeltiden*, 1892-1934, p. 147; G. Knudsen et al. (ed.), *Danmarks gamle personnavne*, Bd. 1.1, 1936-1940, pp. 74 seg.; E.H. Lind, *Norsk-isländska dopnamn*, 1905-1915, pp. 675 seg. e 679 seg.

attribuito ad alcuni tipi di capigliatura nelle credenze germaniche, in particolare nel quadro del culto odinico (cf. l'antroponimo *Óðinkárr*, attestato in particolare in danese runico con la forma **Oþinkaur**[197], "*der mit den Odins-Locken*")[198]. L'uso frequente del nome *Kárr* (o *Kári*) nell'insieme del mondo nordico[199] non permette sfortunatamente di trarre conclusioni più precise a proposito dell'iscrizione Vg 56.

Altri documenti epigrafici scandinavi menzionano invece antroponimi strettamente associati all'universo dei *Tierkrieger* – e questo a partire dall'età di Vendel.

C. L'epigrafia runica

Le pietre erette a partire dalla fine del VI secolo nel sud-ovest della provincia di Blekinge formano un insieme assolutamente notevole: sono fra le prime steli runiche svedesi, la cui tradizione si perpetua fino all'età dei Vichinghi[200]. La grafia di queste iscrizioni rivela importanti innovazioni nell'uso del *fuþark*[201]. Essa offre inoltre una testimonianza preziosa sull'evoluzione fonetica del proto-nordico[202]. Tre di questi monumenti, che provengono da un settore relativamente ristretto del cantone di Lister (*Listers härad*), fanno allusione ai membri di una stessa famiglia e presentano un interesse maggiore per lo studio delle credenze magico-re-

---

[197] Con la forma di un nominativo (**uþinkau[r]**, DR 133), di un accusativo (**uþinkaur**, DR 81A, DR 239A) o di un genitivo (**uþinkaurs**, DR 4A).

[198] O. Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum*, 1, 1952, pp. 126 seg.; cf. anche G. Schramm, *Namenschatz und Dichtersprache*, 1957, p. 75. Per un'altra interpretazione etimologica, cf. J. Kousgård Sørensen, "Odinkar og andre navne på-kar", *Namn och bygd*, 1974, LXII, pp. 108-116.

[199] Cf. in particolare la lista dei personaggi menzionati in *Landnámabók*, ed. Finnur Jónsson, 1900, pp. 360-361.

[200] L. Musset, *Introduction à la Runologie*, 1965, pp. 62-64. Quest'usanza appare prima in Norvegia, verso il V secolo, con la pietra di Tune (*ibid*., pp. 357-358).

[201] In particolare l'uso della runa S per A sulle pietre di Gummarp e Istaby. *Ibid*., p. 219.

[202] In particolare tracce di metafonia (*gestumr*, dativo plur. di *gestar*, a.nord. *gestr*, sulla pietra di Stentoften). *Ibid*., p. 64.

ligiose: si tratta delle pietre di Istaby (DR 359), Stentoften (DR 357) e Gummarp (DR 358)[203].

La stele di Istaby, alta circa 180 cm, è conservata dal 1878 allo *Statens Historiska Museet* di Stoccolma. L'iscrizione, incisa su due facce, è ripartita su tre righe verticali:

> **AfatR hAriwulafa / hAþuwulafR hAeruwulafiR // warAit runAR þAiAR**
>
> Alla memoria di *HariwulfR*, / *Ha*þuwu*lfR* *(figlio) di Haeruwulfr* // *ha scritto queste rune.*[204]

Questa frase costituisce uno dei primi esempi di dedica funeraria a figurare su un monumento runico. Essa evoca tre generazioni di uno stesso lignaggio. I nomi citati su questa pietra hanno tutti l'elemento *-wulfR* (a.nord. *úlfr*, "lupo"), associato a termini marziali che formano una serie allitterante (*Hari-*, *Haþu-*, *Haeru-*), conformemente alle tradizioni onomastiche ancorate negli ambienti aristocratici della Scandinavia antica[205].

---

[203] Cf. in particolare O. von Friesen, *Lister- och Listerby-stenarna i Blekinge*, 1916; L. Jacobsen e E. Moltke, *Danmarks Runeindskrifter*, 1942; W. Krause, *Die Runeninschriften im älteren Futhark*, 1966 (n. 48, 51, 63); E. Moltke, *Runes and their Origin*, 1985; S.B.F. Jansson, *Runes in Sweden*, 1987, pp. 20 seg.; O. Grønvik, *Fra Vimose til Ødemotland*, 1996; Th. Birkmann, *Von Ågedal bis Malt*, 1995, pp. 114-142; E. Nyman e H. Williams, "Lister", in *RGA*, XVIII, 2001, pp. 508-512. Sugli aspetti religiosi e cultuali, cf. più in particolare: L. Santesson, "En blekingsk blotinskrift", 1989; dello stesso, "Eine Blutopferinschrift aus dem südschwedischen Blekinge", 1993; K. Düwel, "Runeinschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte", 1992; O. Sundqvist, "Runology and History of Religions", 1997; O. Sundqvist e A. Hultgård, "The Lycophoric Names of the 6th to 7th Century", 2004. Per l'esame dei dati onomastici, si possono consultare in particolare E.H. Lind, *op. cit.*, 1905-1915; I. Lindquist, "Översikt över de äldsta skandinaviska personnamnen", 1947; G. Schramm, *op. cit.*, 1957; H. Williams, "Runic inscriptions as sources of Personal Names", 1998; Th. Andersson, "Nomen et gens in urnordischer Zeit", 2002.

[204] Traslitterazione e traduzione L. Musset, *op. cit.*, p. 366. Il patronimico **hAeruwulafiR** può essere anche tradotto "*(discendente) di Haeruwulfr*".

[205] La costruzione bi-tematica dei nomi composti è abbastanza frequente nelle lingue indo-europee (cf. in particolare R. Schmitt, "Entwicklung der Namen in älteren indogermanischen Sprachen", in E. Eichler et al. (ed.), *Namenforschung*, Berlino, 1996, p. 616-636). All'interno del mondo germanico, gli antroponimi di questo tipo sono spesso forgiati a partire da nomi di animali (cf.

Haþuwulfr è il "Lupo della battaglia"[206]. L'elemento *Haþu-* corrisponde all'a.nord. *heaðo-* ("battaglia") o all'a.nord. *hǫð*, attestato in poesia con il senso di "battaglia", "combattimento"[207], cf. l'a.nord. *Hálfr*, l'a.nord. *Heathulf*, i nomi franconi, bavaresi, alemanni *Chadulf*, *Hadolf*, *Hatolf*, *Hadulf*, l'a.a.ted. *Haduwolf*, *Hathowolf*. Una costruzione identica, con il nome dell'orso, è attestata in antico sassone: *Hathubern*[208].

HariwulfR è il "Lupo dell'esercito"[209]. Il primo elemento corrisponde all'a.nord. *herr*, che designa una "truppa". Due iscrizioni dell'età vichinga contengono lo stesso antroponimo: Øster Løgum in Danimarca (DR 15: **hairulfR**) e Valby in Svezia (Sö 88: *HeriulfR* ha eretto la pietra con *FastulfR*, in memoria di suo padre *GælfR* e di suo zio *Úlfviðr*)[210]. Il proto-nord. *HariwulfR* è imparentato con l'a.nord. *Herjólfr*, come pure in particolare con i nomi franconi, bavaresi o alemanni *Chariulf*, *Hariulf*, *Heriulf*, *Herolf*[211]. L'a.nord. *Herewulf* è attestato anche sotto forma di appellativo, come metafora che designa il "guerriero"[212]. Una stele del V secolo[213], conservata con il n. 186 al *Rheinisches Landesmuseum Trier*, menziona un certo *Hariulfus*. Il personaggio si reclama di lignaggio regale burgundo (*regalis gentis Burgundionum*) – popolo le cui origini la tradizione medievale situa in Scandinavia[214].

---

in particolare H. Beck, "Das Problem der bitheriophoren Personennamen im Germanischen", 1986). Inoltre, le genealogie reali trasmesse dalla tradizione norrena presentano numerosi esempi di nomi allitteranti (cf. per esempio la sequenza *Dómaldi*, *Dómarr*, *Dyggvi* e *Dagr* nell'*Ynglingatal*).

206 Cf. A. Janzén, "De fornvästnordiska personnamnen", in Id. (ed.), *Personnamn*, *op. cit.*, p. 75.

207 Cf. Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum*, 1931, p. 309.

208 Per tutti questi nomi, e qualche altro riferimento, cf. G. Müller, *Studien*, p. 179-180.

209 Una costruzione paragonabile, ma con il nome dell'orso, è attestata in svedese runico: **hirbiarn** (U 444; su questa pietra figurano anche i nomi *úlfr*, *Nesbjǫrn* e *Borgúlfr*). Cf. anche l'a.nord. *Herbjǫrn*.

210 *GælfR* è la forma contratta dell'a.nord. *Geirúlfr*. Si noti che questi quattro nomi, portati all'interno di una stessa famiglia, comportano l'elemento *-ulfR*.

211 Cf. G. Müller, *op. cit.*, p. 181.

212 In particolare in *Genesi*, v. 2015 (cf. J. Bosworth, *An Anglo-Saxon Dictionary*, *op. cit.*, p. 534).

213 Cf. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIII, n. 3682.

214 Cf. la *Passio s. sigismundi* (*MGH, Scriptores rerum Merovingicarum*, II, p. 333). Si tratta di una tradizione tarda, influenzata probabilmente dalla lettura

**Haeruwulfʀ* è il "Lupo della spada". Questo nome figura sulla pietra di Istaby con la forma derivata *haeruwulafiʀ*. Il primo elemento corrispone all'a.nord. *hiǫrr*, "spada". Il secondo elemento è forgiato su *-wulfʀ*, al quale si aggiunge un suffisso che marca l'appartenenza familiare (la finale *-ijaʀ* si è qui contratta in *-iʀ*)[215]. Si tratta dunque di un patronimico.

Il proto-nord. **Haeruwulfʀ* può essere accostato all'a.nord. *Hjǫrólfr*[216], come pure ai nomi franconi, bavaresi o alemanni *Cherulf*, *Herolf*, *Herulf*, *Herolf*, al gotico *Ἑρίουλφος*[217] e all'a.nord. *Heoruwulf* (la cui forma appellativa designa pure il "guerriero")[218].

Come sottolinea Thorsten Andersson, questi nomi riflettono i valori eroici di una élite marziale, ispirata agli ideali espressi nella poesia germanica antica: "*Es sind zweigliedrige Namen, in denen Kampf und Heldentum eine hervortretende Rolle spielen* (...) *Die drei Namen sind aber nicht ohne Beachtung des wörtlichen Sinns vergeben worden. Sie sind vom Häuptlingsgeschlecht zweifellos sorgfältig gewält worden*"[219].

Inoltre, questi antroponimi rivelano un'affinità particolarissima con l'ambito della religione e delle pratiche cultuali, come testimoniato dalle iscrizioni di Gummarp e Stentoften.

---

di Giordane. Ma Plinio (*Storia naturale*, IV, XXVIII) colloca già i Burgundi fra i *Vindili*, popolo delle rive del Baltico. Il dialetto Burgundo è peraltro abbastanza vicino al Gotico. Due toponimi scandinavi sembrano imparentati con il nome dei Burgundi: Borgund, sul Sognefjord in Norvegia, e soprattutto Bornholm nel Baltico (*Burgundarholm* nelle fonti antiche). La tesi delle origini nordiche, spesso contestata dalla critica moderna, è ammessa da L. Musset, *Les invasions*. I, 1994, p. 111 (su questa questione, cf. in particolare H.H. Anton et al., "*Burgunden*", in *RGA*, IV, 1981, pp. 224-271; E. Nyman, "Bornholm, Birgitta och Burgunderna", *Ortnamssällskapets i Uppsala årsskrift*, 2002, pp. 5-18).

215 Cf. I. Lindquist, art. cit., p. 16.

216 La *Hálfs saga ok Hálfsrekka* (cap. IX, in *FSN*, II, p. 35) conosce due re leggendari: due fratelli chiamati *Hjǫrólfr* e *Hálfr* (su quest'ultimo antroponimo, cf. *supra*, a proposito di *Haþuwulfr*).

217 Cf. G. Müller, *op. cit.*, p. 181.

218 In paricolare in *Esodo*, v. 181 (cf. J. Bosworth, *An Anglo-Saxon Dictionary*, *op. cit.*, p. 531).

219 Th. Andersson, "Nomen et gens in urnordischer Zeit", art. cit., p. 1132. Cf. anche G. Schramm, *op. cit.*; Th. Andersson, "Germanskt personnamnskick i indoeuropeiskt perspektiv", 1998, pp. 20 seg.

La pietra di Gummarp, lunga 60 cm, è stata scoperta nei dintorni del castello di Sölvesborg, non lontano dal villaggio di Istaby. Nota sin dal 1623, fu condotta nel 1652 a Copenhagen, prima di essere distrutta durante l'incendio del 1728. L'interpretazione può essere fatta dunque solo a partire dai disegni e dai commenti del XVII secolo[220].

Quattro facce sono inscritte:

hAþuwolAfA / sATE / STABA þria / fff

Haþuwulfʀ / ha posto / tre rune / fff.[221]

Bisogna supporre qui la caduta dell'ʀ finale di **hAþuwolAfA(ʀ)**, o la scomparsa della preposizione *aftr* ("*alla memoria di*"), seguita dall'accusativo, davanti a **hAþuwolAfA**[222].

La tripla ripetizione della runa f corrisponde ad una formula propiziatoria – senza dubbio per ottenere la prosperità (**fehu*, a.nord. *fé*, "gregge", "moneta", "ricchezza"). L'a.nord. *Feoh* / a.nord. *fé* designa in effetti il primo carattere del *fuþark* nei poemi runici antico-inglesi, norvegesi ed islandesi[223].

Il personaggio chiamato *Haþuwulfʀ* è senza dubbio un parente del "*figlio di* [o *discendente di*] *Haeruwulfʀ*", menzionato sulla pietra di Istaby – a meno che non si tratti dello stesso individuo. L'incisore di Gummarp padroneggia palesemente i rituali di magia runica, come confermato d'altronde dalla stele di Stentoften.

Quest'ultima si erige oggi presso la chiesa di Sölvesborg, dove fu trasferita nel 1864. Si trovava prima in prossimità del castello, circondata da cinque pietre erette (a.nord. *bautasteinar*) sprovviste di epigrafe.

Il monumento misura 120 cm di altezza. Lo ricoprono sette ri-

---

220 Cf. in particolare il codex AM 369 fol.

221 Traslitterazione e traduzione L. Musset, *Introduction à la Runologie*, *op. cit.*, pp. 363-364.

222 Le due ipotesi sono accettabili stando ai disegni.

223 Bruce Dickins, *Runic and Heroic Poems of the Old Teutonic Peoples*, Cambridge, 1915, pp. 12-23 (poema antico inglese), pp. 24-27 (poema norvegese), pp. 28-33 (poema islandese); A. Bauer, *Runengedichte*, Vienna, 2003. Sui nomi delle rune, cf. peraltro L. Musset, *op. cit.*, pp. 106 seg. Sulle formule magiche che utilizzano la ripetizione di una stessa runa, *ibid.*, pp. 146-147.

ghe di caratteri, alcune delle quali sono ricurve per seguire il senso della pietra.

L'iscrizione rimane per buona parte difficilmente intellegibile. Il testo sembra diviso in due parti. Il nome *HaþuwulfR* appare nella prima proposizione:

niuhA borumR / niuha gestumR / hAþuwolAfR gAf j[224]

Il termine *niuhA* è interpretato sia come l'associazione degli elementi *ni* ("nuovo") e *ha-* ("alto, elevato"), sia come una forma aberrante corrispondente all'a.nord. *ný-*, "nuovo"[225].

La runa j (j), dopo *gAf*, è probabilmente l'iniziale di *jara* (proto-nord. **jāra*, "raccolta abbondante", cf. l'a.nord. *ár*, utilizzato nel senso di "fertilità, abbondanza"), il che corrisponde peraltro al valore ideografico di questa runa[226].

Secondo ogni verosimiglianza, *HaþuwulfR* possiede fra i suoi contemporanei la reputazione di influire favorevolmente sulla fertilità della terra.

Una tale credenza rimanda agli attributi sacri della funzione sovrana[227].

Una delle letture possibili dell'inizio dell'iscrizione è dunque la seguente: "*ai nuovi abitanti, ai nuovi ospiti* (o *stranieri*), *HaþuwulfR dà un buon raccolto*". Il seguito del testo, abbastanza oscuro, ha suscitato diversi tentativi d'interpretazione; non ci attarderemo su questo nel quadro del presente studio[228]. Precisiamo solamente che le ultime righe contengono una maledizione, proferita da *HariwulfR*, verso tutti coloro che frantumeranno il monumento. Una formula equivalente figura sulla pietra vicina di Björketorp (DR 360,

---

224 L. Musset, *ibid.*, p. 364.

225 *Ibid.*, p. 365.

226 *Ibid.*, p. 130.

227 Cf. *supra*, a proposito della nozione di *Sakralkönigtum*. L'episodio del sacrificio del re *Dómaldi*, al capitolo XV dell'*Ynglinga saga* (*HSS*, I, pp. 30-31), illustra perfettamente questo insieme di credenze.

228 Cf. in particolare E. Moltke, *Runes and their origin*, *op. cit.*, p. 140; L. Santesson, art. cit.; O. Grønvik, *Fra Vimose til Ødemotland*, *op. cit.*, pp. 160-166; K. Düwel, "Runeinschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte", art. cit., pp. 352 seg.; O. Sundqvist, "Runology and History of Religions", art. cit., p. 146.

cantone di Metelstad)[229]. Come *HaþuwulfR*, *HariwulfR* sembra dunque versato nelle pratiche magiche. Così, le tre pietre del cantone di Lister ci presentano un gruppo di capi potenti[230], investiti di responsabilità cultuali. Gli usi onomastici di questo clan evocano il nome di una celebre dinastia, originaria del sud della Svezia – quella degli *Ylfingar*[231].

Diversi antroponimi imparentati con la tradizione dei *Tierkrieger* appaiono anche nella documentazione epigrafica dell'età vichinga.

La pietra di Rök (Ög 136), nel IX secolo, fornisce su questo punto una testimonianza del più alto interesse – anche se i frammenti poetici incisi su questo monumento si riferiscono per l'essenziale a un passato leggendario.

Non affronteremo qui i problemi eccessivamente difficili posti dalla decifrazione di questa iscrizione[232] – la più lunga pervenuta

---

229 Su queste formule di maledizione, cf. in particolare L. Jacobsen, *Forbandelseformularer i nordiske runeindskrifter*, 1935. L'iscrizione di Björketorp non menziona invece alcun antroponimo (L. Musset, *op. cit.*, pp. 365-366).

230 Rimane tuttavia difficile stabilire con esattezza i legami di parentela che uniscono i personaggi menzionati nelle differenti iscrizioni. Riprendendo un'ipotesi di Wilfgang Krause, Lucien Musset ha proposto il seguente schema: "*Gli stessi personaggi ritornano nei testi del Listers härad e sembrano ordinarsi in una genealogia continua a quattro generazioni: Haþuwulfar I (Gummarp, Stentoften), padre di Hariwolafar (Stentoften, Istaby), padre lui stesso di Haeruwolafar (Istaby), padre a sua volta di Haþuwulfar II (Istaby)*" (*op. cit.*, p. 64). Altre genealogie sono naturalmente possibili, tanto che gli autori non si accordano tutti sull'età relativa delle pietre (tra la metà del VI secolo e la fine del VII).

231 Teoria avanzata in particolare da W. Krause, *op. cit.*, pp. 204 seg., e da K. Düwel, *Runenkunde*, 2001, pp. 42 seg. Gli *Ylfingar* sono citati nell'*Edda* di Snorri (*Skáldskaparmál*, *ESS*, p. 183) e in diversi poemi eddici: *Hyndluljóð*, str. 16 (*Edda – Codex Regius*, p. 290); *Helgakviða hundingsbana ǫnnor*, prosa introduttiva, str. 4, 8 e 47 (*ibid.*, pp. 150-152 e 160); *Helgakviða hundingsbana in fyrri*, str. 5, 34 e 49 (*ibid.*, pp. 130, 135 e 138). Secondo quest'ultimo poema (str. 42), l'Ylfing *Sinfjǫtli* risiede nei *Brávellir*. La dinastia è dunque impiantata nel sud della Svezia. Il *Sǫgubrot af fornkonungum* (cap. IV, *FSN*, I, p. 375) menziona fra gli *ylfingar* i re *Granmarr* e *Hjrǫvarðr*, ritenuti regnare sull'Ostrogozia (*ylfir Eystra-Gautland*). Questi sovrani sono anche menzionati nell'*Ynglinga saga* (cap. XXXVII, in *HSS*, I, p. 68). Il nome di questa dinastia appare inoltre nei poemi anglo-sassoni *Wiðsith* (v. 29) e *Beowulf* (i *Wylfingas*, ai v. 461 e 471).

232 Per una bibliografia recente, cf. l'articolo di H. Gustavson e E. Nyman, "Rök", in *RGA*, XXV, 2003, pp. 62-72, e gli studi di O. Grønvik (*Der Rökstein*, 2003) e J. Harris ("Myth and Meaning in the Rök Inscription", 2006).

fino a noi. Bisogna invece segnalare l'ipotesi emessa da Lars Lönnroth[233] a proposito di una *þula* ("lista [di nomi]") che figura su una delle facce della pietra.

Il testo menziona un gruppo di venti "re" (*kunungaR*) installati *at Siolundi* ("*su Seelande*"), e cita fra essi "*cinque* (*re chiamati*) *Valki, figli di Raðulf*" (*ValkaR fim, Raðulfs syniR*), "*cinque* (*re chiamati*) *Hraiðulf, figli di Rugulf*" (*HaiðulfaR fim, Rugulfs syniR*) e "*cinque* (*re chiamati*) *Gunnmund*[234] "*figli di Björn*" (*GunnmundaR fim BiarnaR syniR*)[235].

Altri cinque re sono "*figli di Haruð*" – antroponimo che forse fa allusione in maniera metaforica al nome dell'orso o del lupo[236].

Lönnroth accosta questa *þula* ad una strofa dell'*Ǫrvar-Odds saga*, nella quale i nomi dei dodici figli di *Argrímr* – tutti *berserkir* – sono presentati nella forma di un'elenco allitterante[237].

L'autore suggerisce anche un'analogia con i sette campioni nominati da Saxo nelle sue *Gesta* (VII, ii, 11: *Gerbiorn, Gunbiorn, Arinbiorn, Stenbiorn, Esbiorn, Thorbiorn* e *Biorn*).

Di conseguenza, Lönnroth interpreta questo passaggio dell'iscrizione di Rök come una "storia di guerrieri-belve": "*It is possible to conclude that the legend about the twenty kings and their four fathers must have been a story about berserks and 'wolfsmen*'".

Non è raro, peraltro, incontrare nel corpus delle iscrizioni più recenti alcuni antroponimi la cui etimologia rimanda palesemente a tradizioni dello stesso ordine: **ulfhiþin** (cf. l'appellativo a.nord. *úlfheðinn*) sulla pietra di Igesta (Sö 307)[238]; **hiþinbiarn** (cf. l'a.nord. *Bjarnheðinn*)[239], a fianco di un certo **Fastbiarn**, sulla pietra di Broholm (U 920); **biarnaffþi**[240] ("testa d'orso"), il cui padre por-

---

233 L. Lönnroth, "The Riddles of the Rök-Stone: A Structural Approach", 1977.

234 Come fa osservare Lönnroth, la tradizione norrena conosce un *Guðmundr Úlfheðinn*.

235 Normalizzazione da Lönnroth, art. cit., p. 32.

236 *Ibid*., p. 33, nota 56.

237 *Ǫrvar-Odds saga*, cap. XIV, in *FSN*, II, pp. 211-212.

238 Cf. E. Brate e E. Wessén (ed.), *Södermanlands runinskrifter* (Sveriges runinskrifter, III), 1924-1936, pp. 283-284. Quest'iscrizione data probabilmente al X secolo; è dunque più o meno contemporanea dell'epoca nella quale è stato composto l'*Haraldskvæði* (cf. *supra*, cap. II).

239 Questo nome figura anche sulla pietra U 1038.

240 Cf. il toponimo Björnhovda.

ta lo stesso nome, sulla pietra della chiesa di Björklinge (U 1045); **biarhufþi** (stesso significato) sul frammento di Häggeby (U 1113); **natfari** (cf. l'a.nord. *Náttfari*, da accostare a *Náttólfr* e *Kveld-Úlfr*)[241] sulla pietra di Bjudby (Sö 54).

Apparsi ad uno stadio assai antico della cultura germanica, questi nomi appartengono alla categoria delle "costruzioni primarie" (*Primärbildungen*)[242], che possiedono in origine un valore appellativo: questi dati onomastici mettono in luce i tratti principali associati alla tradizione dei *Tierkrieger*, come l'impiego di maschere di animali e l'identificazione tra l'uomo e la bestia selvaggia (anche se i personaggi citati su questi monumenti runici non sono necessariamente dei guerrieri-belve).

Come scrive giustamente Gerard Breen: "*Art and onomastics can consequently be more pertinent to our understanding of the berserkr than many later literary sources, such as the numerous, but formulaic appearances of the berserkr in the family sagas*"[243].

---

[241] Cf. G. Müller, *Studien*, p. 135.

[242] Secondo la definizione proposta da Otto Höfler, "Über die Grenzen semasiologischer Personennamenforschung", 1954, p. 53: "*Die Primärbildungen sind Bedeutungsträger wie die Appellativa und verdienen wie diese eine genaue bedeutungsgeschichtliche Durchforschung*". Su questo concetto, cf. anche gli sviluppi di G. Müller, *Studien*, pp. 124 seg. (*Exkurs I: Über den Begriff "Primärbildung"*).

[243] G. Breen, "Personal Names and the Re-creation of *berserkir* and *úlfheðnar*", 1997, p. 5.

Conclusione

L'analisi della documentazione archeologica, storiografica e letteraria porta ad accostare il fenomeno dei guerrieri-belve ad un insieme di credenze e di culti pagani, strettamente associati sia ai rituali di confraternita militare che al carattere sacro della funzione sovrana. Numerosi storici e filologi hanno trascurato quest'aspetto della questione; altri hanno violentemente rigettato ogni interpretazione religiosa o cultuale del fenomeno, basandosi esclusivamente su una lettura ipercritica dei testi. Un esame attento delle opere medievali permette tuttavia di discernere, attraverso l'abbondanza di stereotipi letterari, la presenza di elementi di tradizione autentici.

L'esistenza dei *berserkir* appare fermamente stabilita nell'antico Nord per un periodo che va dall'età di Vendel a quella dei Vichinghi. Questa pratica marziale ha probabilmente radici più antiche, che lo stato delle fonti non ci autorizza sfortunatamente a ricostruire con precisione.

L'analisi etimologica dell'appellativo *ber-serkr* mette in evidenza la probabile presenza dell'etimo **ber-* (*ursus*)[1], seguendo una costruzione paragonabile a quella del composto *úlf-heðinn* (termine che designa nella poesia scaldica del IX secolo un gruppo di guerrieri-belve posti al servizio del re Harald di Norvegia)[2].

L'appellativo *berserkr* sembra aver assunto abbastanza presto il senso generico di "guerriero-furioso", senza riferimento ad un equipaggiamento o ad un tipo di pelliccia preciso (avendo la forma *bjǫrn* soppiantato abbastanza presto l'etimo **ber* per designare l'orso negli idiomi nordici). La parola non è attestata al di fuori del domi-

[1] Cf. *supra*, cap. II.

[2] Cf. *supra*, cap. III e IV.

nio norreno. Non appare né negli altri idiomi germanici, né nell'epigrafia runica, né nelle fonti medievali relative alle incursioni vichinghe in Occidente[3]. Si tratta probabilmente di un vocabolo di origine norvegese, che sembra corrispondere alla variante "locale" di un fenomeno diffuso in un'area geografica molto più vasta: le pratiche dei *Tierkrieger* rimandano in effetti a tradizioni marziali e religiose diffuse in una buona parte del mondo germanico (co-

[3] Gli autori carolingi sottolineano tuttavia l'estrema efferatezza degli attacchi scandinavi – è in particolare il caso di Alcuino, che dichiara a proposito del saccheggio di Lindisfarne: *nunquam talis terror prius apparuit in Britannia* (C. Christensen e H. Hielsen, ed., *Diplomatarium danicum. Regester 789-1052*, Copenhagen, 1975, p. 4). La brutalità dei guerrieri nordici, in effetti, è innegabile, anche se le fonti lasciano ampio spazio alle immagini convenzionali. Tuttavia, questi magri indizi non permettono di confermare con certezza la presenza – tutto sommato abbastanza probabile – di guerrieri-belve fra i gruppi di Vichinghi venuti a molestare le isole britanniche o il continente: il vocabolario utilizzato dai cronisti medievali rimane troppo vago per confermare quest'ipotesi – il che non deve stupirci, giacché gli antichi Scandinavi stessi non sembrano aver posseduto un termine generico per designare questo tipo di combattenti (come non esiste neppure, per esempio, una parola comune all'insieme delle lingue germaniche antiche per designare la *Gefolgschaft*, i cui appellativi variano da un'epoca all'altra e da una regione all'altra). Sul tema della "barbarie nordica" nelle fonti carolingie, si possono consultare in particolare A. Mohr, *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*, 2005, e D. Fraesdorff, *Der barbarische Norden*, 2009. Si noti anche che la letteratura medievale associa ai confini settentrionali del mondo ogni sorta di creature mostruose, come i cinocefali (cf. in particolare le osservazioni di P. Bauduin, *Le monde franc et les Vikings, VIIIe-Xe siècle*, Parigi, 2009, p. 360). Gli autori cristiani applicano peraltro volentieri ai "pagani" la qualificazione di "cani" (cf. in particolare F.-X. Dillmann, "Des païens et des chiens. À propos du composé norrois *hund-heiðinn*", 2001, e G. Bührer-Thierry, "Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge", 2002). Fra le fonti medievali esterne al mondo franco, M. Maillefer ha voluto attirare la nostra attenzione su un racconto arabo attribuito ad un commerciante ebreo della fine del X secolo – racconto nel quale gli abitanti di Schleswig (Haithabu) sono evocati in questi termini: "*non si può udire canto più villano dei grugniti che sfuggono dalle loro gole e superano forse in efferatezza i latrati dei cani*" (citato a A. Miquel, "L'Europe occidentale dans la relation arabe d'Ibrahim b. Ya'qub", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21 anno, V, 1966, pp. 1048-1064; cf. anche G. Jacob, *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, Berlino, 1927).

me testimoniano i dati onomastici[4], il materiale archeologico[5] e la storiografia medievale[6]). Il fenomeno sembra essersi mantenuto in Scandinavia più a lungo che altrove, a causa dell'impiantarsi relativamente tardo del cristianesimo in queste regioni[7].

Snorri Sturluson evoca l'affiliazione dei *berserkir* al culto di *Óðinn*. Questi uomini si votano alla guerra sotto l'egida del signore dei trapassati – divinità furiosa, mago esperto che padroneggia l'arte della metamorfosi[8]. In qualità di compagni del dio orbo, i guerrieri-belve evolvono tra due mondi – quello dei mortali e la sfera dell'aldilà. Gli antichi Scandinavi attribuiscono ad alcuni individui la facoltà di esteriorizzare il loro "essere secondo": l'anima è allora riconosciuta come un'entità capace di manifestarsi all'esterno del corpo sotto una forma chiaramente percepibile (a.nord. *hamr*)[9]. I *berserkir* testimoniano precisamente questa capacità, che manifestano attraverso la loro frenesia, ma anche rivestendo le spoglie dell'animale con il quale si identificano. La loro efferatezza è in effetti comparabile a quella di una belva selvaggia: in preda al *berserksgangr*, diventano simili a orsi o a lupi.

Al di fuori delle fonti leggendarie o d'ispirazione cortese, questa trasformazione non è percepita in primo luogo come un cambiamento dell'apparenza fisica – capacità riservata agli individui versati nella conoscenza della magia (cf. in particolare l'aggettivo *fjǫlkunnigr*) – ma come un fenomeno di natura essenzialmente psicologica. Si tratta di un vero e proprio "cambio di stato mentale", e non di una forma di patologia, come vuole credere F. Grøn. La mitologia odinica conferisce a questo fenomeno una dimensione sacra.

Sui campi di battaglia, i *berserkir* prendono posto nella prima linea dell'esercito. Durante i loro terribili accessi di violenza, hanno la reputazione di divenire insensibili ai morsi del ferro e delle armi – conseguenza ben nota dei fenomeni di trance estatica.

---

[4] Cf. principalmente le ricerche di G. Müller, evocate a più riprese nel corso del presente studio.

[5] Cf. il materiale esaminato *supra*, cap. IX.

[6] Cf. in particolare i cinocefali longobardi evocati da Paolo Diacono.

[7] Cf. *supra*, cap. VIII, a proposito dell'intervento di Thorir il Cane sul campo di battaglia di Stiklestad, verso il 1030.

[8] Cf. *supra*, cap. VI.

[9] Cf. *supra*, cap. V e VII.

Il *berserksgangr* si distingue per la subitaneità incontenibile delle sue manifestazioni: non si scatena attraverso tecniche "sciamaniche" e non ha neppure bisogno della consumazione di bevande inebrianti o allucinogene. Si tratta di un dono, che parte da disposizioni individuali o ereditarie.

I *berserkir* costituiscono all'epoca pagana un'élite dei seguiti reali, in seno ai quali essi formano tuttavia un gruppo "marginale" – a causa del loro carattere parzialmente incontrollabile, ma anche delle loro affinità con le potenze divine. Questa *Kerntruppe* associa i due tipi di reclutamento: essa comprende giovani aristocratici, entrati al servizio di un sovrano nei primi anni della loro avventurosa carriera (come *Kveld-Úlfr*, nonno dello scaldo *Egill*), ma anche dei combattenti "professionisti", venuti probabilmente da ambienti più modesti. Quest'organizzazione ricorda direttamente la struttura del *comitatus* descritta nella *Germania*, dove i giovani provenienti dall'élite sociale non si vergognano di figurare tra i "compagni" (*nec rubor inter comites adspici*)[10]. Gli aspetti più o meno "iniziatici" rilevati in questo contesto non riguardano necessariamente l'educazione di una "classe di età" (*Altersklasse*), come sostiene L. Weiser. Si tratta più verosimilmente di un insieme di riti di accettazione: il postulante deve dimostrare il proprio valore resistendo agli assalti del gruppo nel quale pretende di integrarsi, nel corso di un combattimento reale o simulato[11].

La presenza dei *berserkir* presso il principe rinforza il carattere sacro della sua autorità. In effetti, gli usi dell'aristocrazia guerriera ispirano fortemente la rappresentazione mitica dell'aldilà: il re siede nella sala fra i suoi migliori combattenti, ad immagine del dio della guerra circondato dagli *einherjar* nella *Valhǫll*. Reciprocamente, i *berserkir* svolgono presso il sovrano – considerato un protetto di *Óðinn* – il ruolo degli *einherjar* presso il capo di Asgard (*Ásgarðr*). Le pratiche cultuali divengono allora l'espressione "drammaturgica" del mito, che prende corpo in quanto esperien-

[10] *Germania* XIII, pp. 78-79.

[11] Ad uno stadio più antico, queste usanze hanno potuto assumere la forma di un combattimento contro vere e proprie bestie selvagge (cf. la testimonianza di Ammiano Marcellino, XXXI, v), o integrare l'impiego di simulacri (come nel caso del protetto di *Bǫðvarr Bjarki*, nella *Hrólfs saga kraka*).

za vissuta (*verkörperlichte Mythen, dramatisierte Mythen*)[12]. Alla testa dei loro guerrieri-belve, re e *jarlar* manifestano la loro fedeltà all'antenato divino al quale si ricollega il loro lignaggio. Come sottolinea G. Dumézil, "*Odh*inn è il capo degli dèi: il loro primo re, come si è visto nelle narrazioni storicizzanti che lo fanno vivere e morire su questa terra; il loro unico re fino alla fine dei tempi nella mitologia e, di conseguenza, il dio particolare dei re umani e il protettore della loro potenza (...); è anche il dio che richiede, talvolta, il loro sangue in sacrificio, perché è a lui, quasi esclusivamente, che si vedono 'offrire' i re la cui virtù non è più sufficiente a far prosperare le messi"[13]. Questa stretta correlazione fra gli attributi della funzione sovrana e la fertilità della terra trova una certa eco nel culto dei morti: la venuta degli antenati possiede una virtù fecondante; i sacrifici della metà dell'inverno mirano in particolare, nella religione nordica, a procurarsi un anno di pace e di fertilità. Ora, i *berserkir* si mostrano particolarmente attivi al momento delle feste di *jól*. Forse essi incarnano allora il passaggio del *feralis exercitus*: gli eroi defunti si manifestano di nuovo attraverso la loro intermediazione, sotto la forma dell'animale tutelare di cui sfoggiano la pelliccia. Se il portare maschere zoomorfe rimanda nella maggior parte delle culture arcaiche ad un insieme di pratiche magico-religiose legate in particolare all'evocazione dell'aldilà, cionondimeno il modello germanico presenta – attraverso il suo carattere marziale come attraverso i rapporti stretti che intrattiene con il *Sakralkönigtum* – un'originalità certa: perpetua in effetti fino ad un'epoca singolarmente tarda un'eredità proveniente dal più antico fondo indo-europeo[14] – quella delle "società

---

[12] O. Höfler, *Verwandlunskulte*, 1973, p. 98.

[13] G. Dumézil, *Les dieux des germains*, 1959, pp. 40-41. L'autore qui fa evidentemente allusione proprio al sacrificio del re *Dómaldi*, descritto nell'*Ynglingasaga*.

[14] Per una visione d'insieme sul mondo indo-europeo, cf. in particolare J. Przyluski, "Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes", 1940; H.-P. Hasenfratz, "Der indo-germanische Männerbund", 1982; G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*, 1985; K.R. Mac Cone, "Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen", 1987; K. Kershaw, *The One-Eyed God*, 2000; M.P. Speidel, "Berserks: A History of Indo-European 'Mad Warriors'", 2002; B. Sergent, "Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne", 2003; R.P. Das et G. Meiser, *Geregeltes Ungestüm*, 2002. Per l'ambito indo-ario e

di uomini" (*Männerbünde*) marcate da una forte connotazione guerriera, che svolge un ruolo di primo piano nella diffusione dei miti e dei rituali associati alla funzione sovrana. Presso i Germani, la confraternita militare deve essere considerata come uno dei vettori pù dinamici di questa tradizione, almeno fino alla scomparsa del paganesimo[15]. I *berserkir* incarnano una delle manifestazioni

---

persiano, si consultino più in particolare S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, pp. 311-351; Id., *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969; A. Alföldi, "Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden", 1951; W.B. Bollée, "The Indo-European Sodalities in Ancient India", 1981. Per il dominio scitico e dacio, cf. M. Eliade, "Les Daces et les loups", 1959; A. Ivancic, "Les guerriers-chiens, loups-garous et invasions Scythes en Asie Mineure", 1993. Per il mondo slavo, cf. in particolare R. Jakobson e E.J. Simmons (ed.), *Russian Epic Studies*, 1949; R. Jakobson e G. Ruzicic, "The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos", 1950; L. Kretzenbacher, *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksichtung*, 1968; R. Ridley, "Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition", 2976. Per quel che concerne la Grecia antica, cf. L. Gernet, "Dolon le Loup", 1936; H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, 1939; W. Burkert, *Homo necans*, 1997; B. Lincoln, "Homeric *λύσσα*: 'Wilfish Rage'", 1975; P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, 1991; D.E. Gerhsenson, *Apollo. The Wolf-God*, 1992; D. Briquel, "Des comparaisons animales homériques aux guerriers-fauves indo-européens", 1995; P. Sauzeau, "Des *berserkir* en Grèce ancienne?", 2003. Per i fatti romani, cf. G. Dumézil, *Horaces et les Curiaces*, Parigi, Gallimard, 1942; A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, 1974; J. Bremmer, "The Suodales of Poplios Valesios", 1982; M. von Cieminski, "Jugendgruppen in der griechisch-römischen Antike", in R. Peter Das e G. Meiser (ed.), *op. cit.*, pp. 91-116. Per il dominio celtico, cf. M. Puhvel, "Beowulf and Irish Battle Rage", 1968; M. West, "*Aspects of* ***díberg*** in the tale *Togail Bruidne Da Derga*", 1997; L. Rübekeil, *Diachrone Studien zur Kontaktzone zwischen Kelten und Germanen*, 2002; E. Peralta Labrador, *Los Cántabros antes de Roma*, Madrid, Real Academia de la Historia (Publicaciones del Gabinete de Antiguedades. Bibliotheca archaeologica Hispana, V), 2002, pp. 168 seg.; K.R. Mac Cone, "*Aided Cheltchair Maic Uthechair*: Hounds, Heroes and Hospitalers in Early Irish Myth and Story", 1984; Id., "OIr *Olc*, *Luch*- and IE **wl̥kwos, *lúkwos* 'wolf'", 1985; Id., "Werewolves, Cyclopes, Díberga, and Fíanna: Juvenile Delinquency in Early Ireland", 1986; Id., "Hund, Wilf und Krieger bei den Indogermanen", 1987; Id., "Wolfsbesessenheit, Nacktheit, Einäugigkeit und verwandte Aspekte des altkeltischen Männerbundes", 2002; H. Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Vienna, 1999; Id., "Furor heroicus", 2006.

15 Alcuni gruppi di guerrieri evocati da Tacito – come gli *Harii* (*Germania*, XLIII) o i *Chatti* (*Germania*, XXXI) – costituiscono forse delle forme precoci di questa confraternita guerriera legata a credenze religiose. Tale è in ogni caso la

ultime di questo fenomeno, prima che la *Gefolgschaft* evolva verso un modello compatibile con gli usi dell'Occidente cristiano. Intorno all'Anno Mille, le antiche usanze degli "uomini di Odino" non trovano più il loro posto nella *hirð* dei sovrani scandinavi convertiti alla nuova religione. In larga misura, il cristianesimo saprà tuttavia riprendere per proprio conto le virtù marziali del *comitatus*, collocando la confraternita militare e la sua "cultura dell'onore" al servizio di un'altra fede[16].

---

tesi difesa al loro tempo da L. Weiser e O. Höfler. Su questa questione assai dibattuta, cf. il recente studio storiografico di W. Heizmann, "Germanische Männerbünde", in R.P. Das e G. Meiser, *op. cit.*, pp. 117-138, ed il punto di vista assai misurato di M. Meier, "Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde bei den frühen Germanen", 1999. *Contra*: A.A. Lund e A.S. Mateeva, "Gibt es in der Taciteischen 'Germania' Beweise für kultische Männerbünde der frühen Germanen?", 1997.

[16] Come testimoniano in particolare, nel XIII secolo, i capitoli dedicati alla *hirð* nel *Konungs skuggsjá*, cap. XXV seg. (cf. l'ed. di Finnur Jónsson, *Konungs skuggsjá. Speculum regale*, 1920).

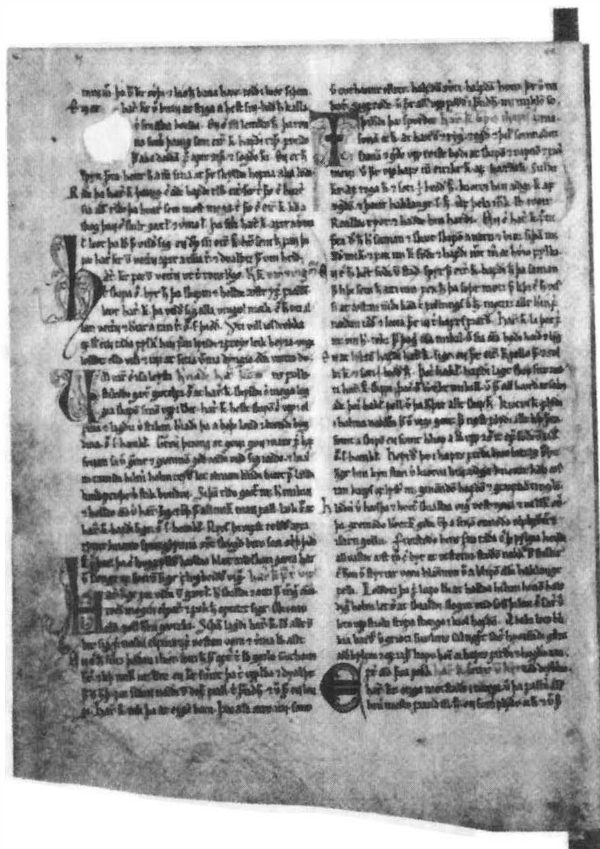


Fig. 1: Testo dell'*Haralds saga ins hárfagra* di Snorri Sturluson Pergamena AM 45 fol, *Codex frisianus*, intorno al 1300-1325, p. 10 v (fotografia *Arnamagnæan Collection in the University Library of Copenhagen*)

La strofa 8 dell'*Haraldskvæði*, attribuita da Snorri allo scaldo Thorbiorn (*Þorbjǫrn hornklofi*), è citata nella colonna di destra, righe dalla 26 alla 28:
"Hlaðnir v*oro* havlþa *ok* hvít*ra* skiálldа vig*ra* vest rØNa *ok* valsk*ra* sv*er* / þa. grenioðo b*er*serk*ir* gvðr v*ar*þ a siNo*m* ernioðo vlheðn*ar* *ok* / isárn gvllu".



Fig. 2a: le quattro matrici di Torslunda
(Fotografia dello *Statens Historiska Museum* di Stoccolma)

Motivo B — *Motivo C*
Motivo A — *Motivo D*

La classificazione accolta qui (da *A* a *D*) corrisponde all'ordine utilizzato nello studio di R.L.S. Bruce-Mitford ("Fresh Observations on the Torslunda Plates", *Frühmittelalterliche Studien*, II, 1968, pp. 233-236).
Le matrici sono state scoperte a Björnhofda, parrocchia di Torslunda, sull'isola di Öland, nel 1870, in un cumulo di pietre. Sono attualmente conservate allo *Statens Historiska Museum* di Stoccolma con il n. di inventario 4325.



Fig. 2b: dettaglio della matrice *D*, con il guerriero-lupo fiancheggiato dal "danzatore orbo"
(Fotografia dello *Statens Historiska Museum* di Stoccolma)

Dimensioni reali: lung.: 5,6 cm; larg.: 4,8 cm; spessore: da 2,5 a 3 mm.
Lega a prevalenza di rame; peso: 38 gr.
Datazione probabile: VI-VII secolo

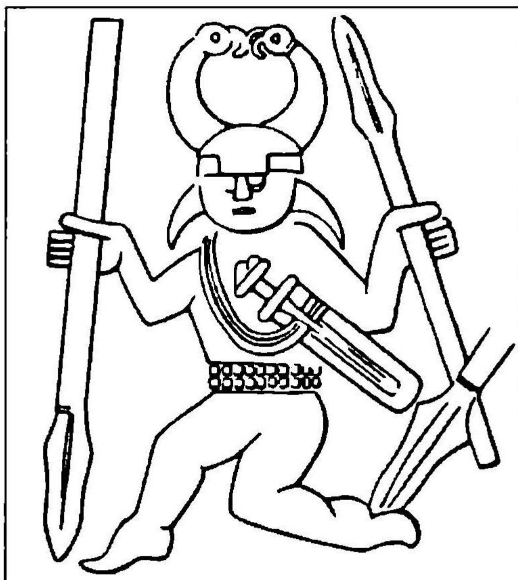
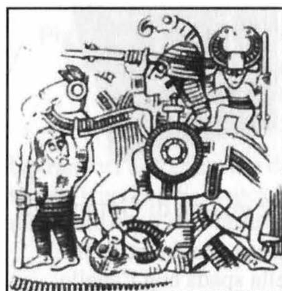


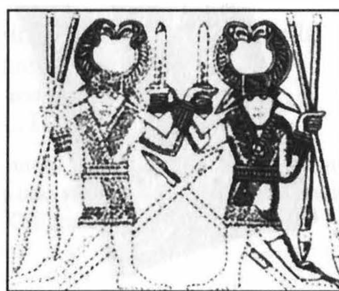
Fig. 2c: il "danzatore orbo" di Torslunda
(Disegno estratto da K. Hauck, "Gemeinschaftstiftende Kulte der Seegermanen", *Frümittelalterliche Studien*, XIV, 1980, p. 484, fig. 7°).



I.



II.



III.

Fig. 2d: motivo dell'elmo con le corna a "becco d'uccello"
I. Motivo dell'elmo di Valsgärde 8
(Disegno estratto da K. Hauck, art. cit., p. 502, fig. 27)

II. Fibbia di Finglesham
(Fotografia estratta da S. Chadwick Hawkes, H.R. Davidson e C. Hawkes, "The Finglesham Man", *Antiquity*, XXXIX, 1965, p. 16, tav. IVa).

III. Motivo dell'elmo di Sutton Hoo
(Disegno estratto da K. Hauck, art. cit., p. 492, fig. 13)





Fig. 3b: guaina di Gutenstein

(Dettaglio dei piedi del "guerriero-lupo")



Fig. 3c: guaina di Gutenstein

(Dettaglio della parte inferiore destra della guaina, con i piedi di un secondo personaggio)



Fig. 3d: guaina di Gutenstein

(Dettaglio del pomello della spada con l'anello brandita dal "guerriero-lupo")

Fig. 3a: guaina di spada di Gutenstein
Arte alamanna, VII secolo, argento e bronzo;
lung. della piastra d'argento: 27 cfm
(Fotografia, approssimativamente in scala 1:2,
estratta dall'articolo di F. Garscha,
"Die Schwertscheide von Gutenstein",
Volk und Vorzeit 1, 1939, p. 1).

Questa guaina proviene da una tomba maschile scavata nel 1887, presso Sigmaringen, Conservata fra il 1896 ed il 1945 al *Berliner Museum für Urgeschichte*, fu rubata alla fine della seconda guerra mondiale prima di riapparire al museo Pushkin di Mosca.

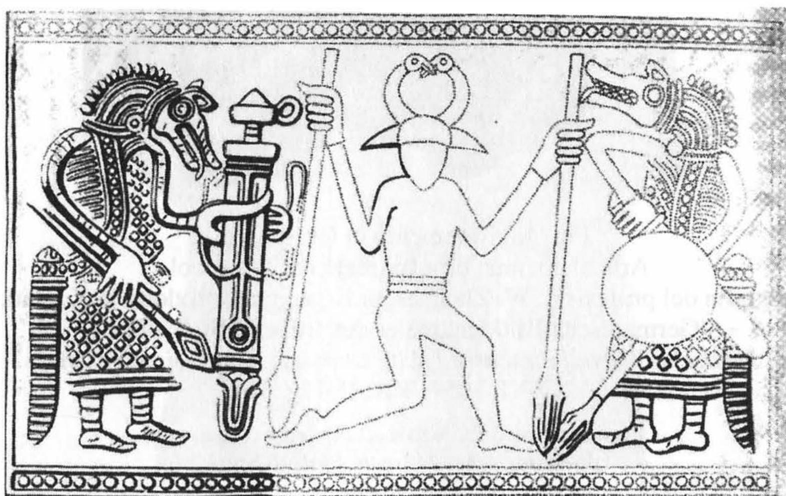


Fig. 3e: possibile ricostruzione del motivo parzialmente riprodotto sulla guaina di Gutenstein, secondo un'interpretazione di K. Hauck
(Disegno di I. Müller, in K. Hauck, "Alemannische Denkmäler der vorchristlichen Adelskultur", art. cit., Tav. III, Fig. 5)

Ispirandosi al frammento di Obrigheim (fig. 4a), ma anche ad una delle matrici di Torslunda (fig. 2b), K. Hauck ha proposto di associare in uno stesso modello diversi frammenti utilizzati nell'ornamentazione della guaina di Gutenstein (fig. 3a-d).



Fig. 4a: frammento di Obrigheim
Arte alamanna, bronzo, metà del VII secolo
(Fotografia del professore W. Züchner, di Erlangen, riprodotta in K. Hauck, "Germanische Bilddenkmäler des frühen Mittelalters", *Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwiss. und Geistesgesch.*, XXXI, 1957, Tav. II, Fig. 3b)

Questa piastra di bronzo è attualmente conservata all'*Historisches Museum Pfalz* di Spira.

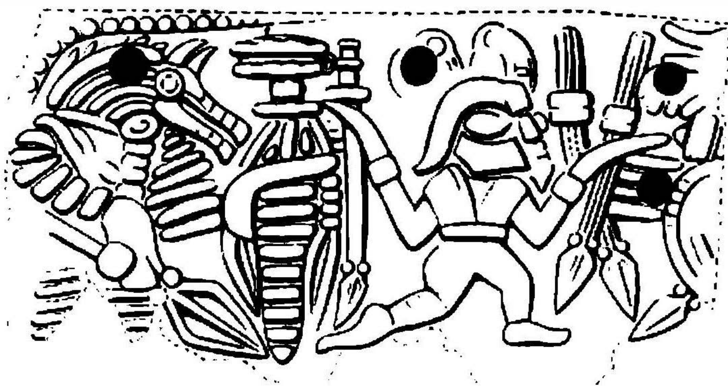


Fig. 4b: frammento di Obrigheim

(Disegno di I. Müller, in K. Hauck, "Alemannische Denkmäler der vorchristilichen Adelskultur", *Zeitschr. für Württembergische Landesgeschichte*, XVI, 1957, Tav. II, Fig. 4)



Fig. 4c: dettaglio della pietra di Lärbro Tängelgaarda
Gotland, VIII secolo
(Fotografia riprodotta in K. Hauck, "Alemannische Denkmäler der vorchristilichen Adelskultur", art. cit., Tav. VIII, Fig. 17)

I personaggi della fascia centrale, che tengono le spade puntate verso il basso, sembrano darsi ad una processione funeraria (cf. i guerrieri-lupi della guaina di Gutenstein e della piastra di Obrigheim).

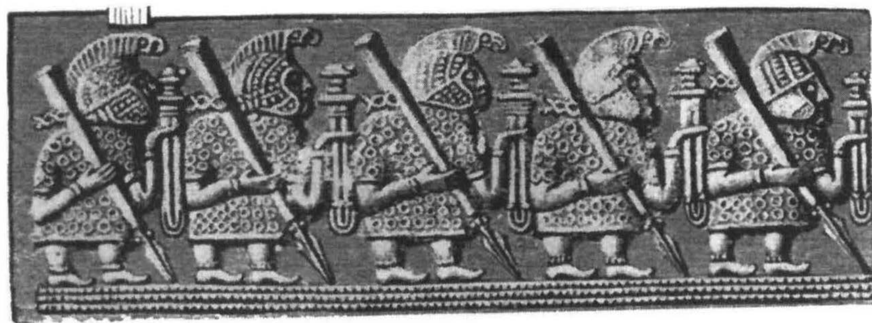


Fig. 4d: dettaglio dell'elmo della tomba XIV di Vendel, che rappresenta una processione di guerrieri armati di *Ringschwerter*
(P. Paulsen: *Alamannische Adelsgräber von Niederstotzingen*, 1967, Abb. 70).

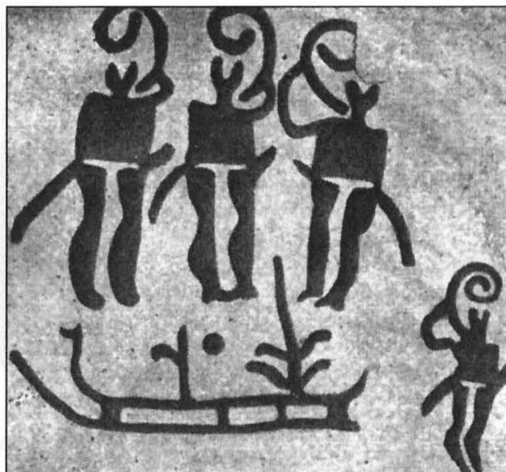


Fig. 5a: incisioni rupestri di Kalleby, regione di Tanum
Bohuslän, età del bronzo, intorno al 700-600 a.C.
(Da O. Almgren: *Hällristningar och Kultbruk*, Stoccolma, 1926)



Fig. 5b: pietra tombale di Kivik
Scania, età del bronzo, verso il 1200 a.C.

(Da O. Almgren: *Hällristningar och Kultbruk*, Stoccolma, 1926)
Il porto di maschere di animali e di elmi ornati con lunghe corna appare già nell'iconografia scandinava dell'età del bronzo.
Le scene riprodotte qui rappresentano verosimilmente delle cerimonie cultuali.



Fig. 6: motivi di uno dei due elmi di Gallehus
Danimarca, verso il 400
(Da E. Oxenstierna: *Die Goldhörner von gallehus*, 1956, fig. 19)

Guerrieri con la testa di animali (verosimilmente dei lupi) appaiono sulla terza fascia a partire dall'alto.



I.



II.



III.

Fig. 7: figurine di Ekhammar
Svezia, verso l'800, bronzo, altezza: 3 cm

(I e III: Fotografie dello *Statens Historiska Museum* di Stoccolma; II: disegno di B. Händel, in P.O. Ringquist, "Två vikingatida uppländska människo figurer i brons", *Fornvännen*, 1969, pp. 288-289, fig. 2,2a e 2b)
Queste due figurine, scoperte nel 1968 in una tomba a incinerazione di Uppland, sono attualmente conservate allo *Statens Historiska Museum* di Stoccolma (n. 30245:6)

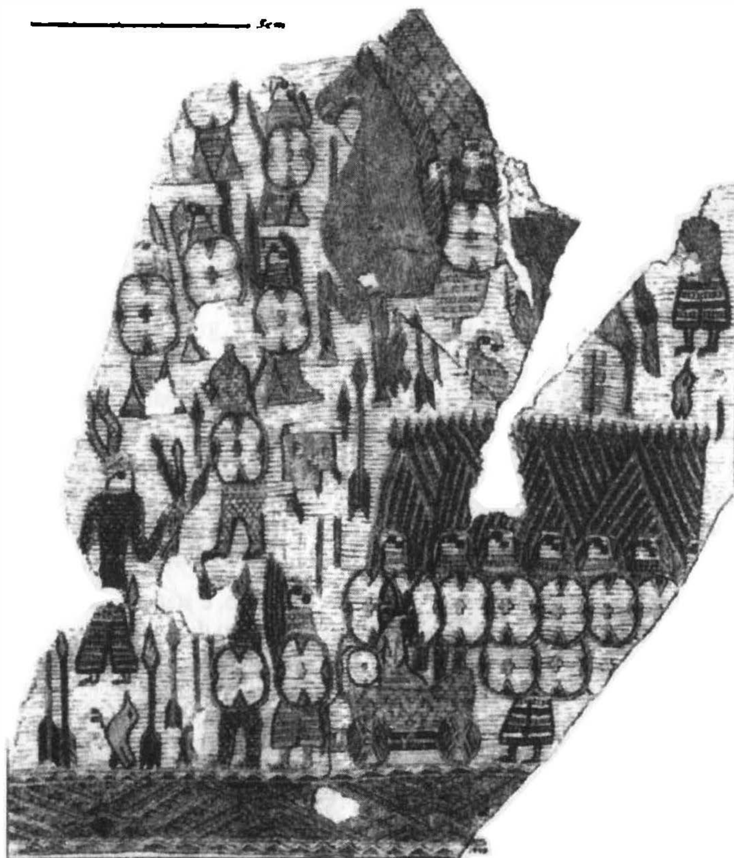


Fig. 8: frammento della tappezzeria di Oseberg
Norvegia, prima metà del IX secolo
(Oldsaksamlingen dell'università di Oslo, disegno riprodotto in B. Hougen, "Osebergsfunnets Billedvev", *Viking*, IV, 1940, p. 116, fig. 9)

I frammenti di tappezzeria ritrovati nel carro interrato con la nave di Oseberg sembrano rappresentare delle scene di processione rituale. La tomba a forma di nave di Oseberg, scoperta all'inizio del XX secolo, è stata talvolta attribuita alla regina *Ása*, nonna del re Harald Bella Chioma.



Fig. 9a: maschera di Haithabu
(Frammento 14D, feltro rosso, 19x14 cm, X secolo. Da sinistra a destra, 3 viste estratte dall'opera di Inga Hägg, *Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu*. Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, XX, 1984, p. 71: fotografia della maschera di E. Tams, ricostruzione della forma originale, disegno del contorno di H.-J. Mocka)

Questa maschera, come il frammento che figura qui sotto, è stata scoperta nel calafataggio di una nave del X secolo, ritrovata nell'antico porto di Haithabu.

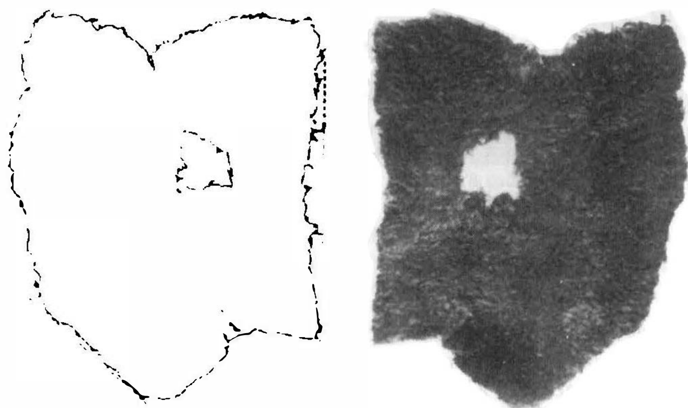


Fig. 9b: semi-maschera di Haithabu
(Frammento 25, stoffa bruna, 26x20 cm, X secolo. Disegno di H.-J. Mocka e fotografia di E. Tams estratti dall'opera citata qui su)

La provenienza di questo frammento di maschera è identica a quella del precedente.

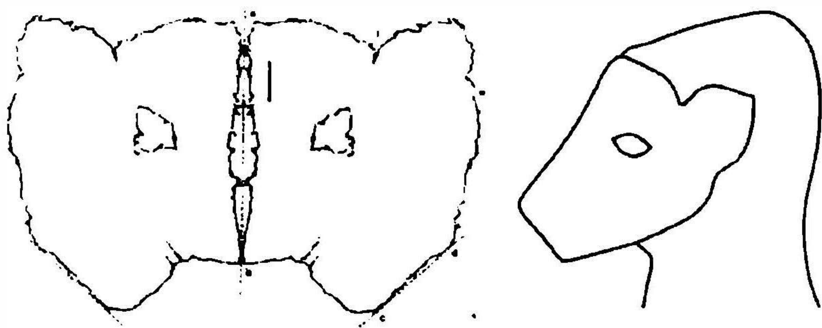
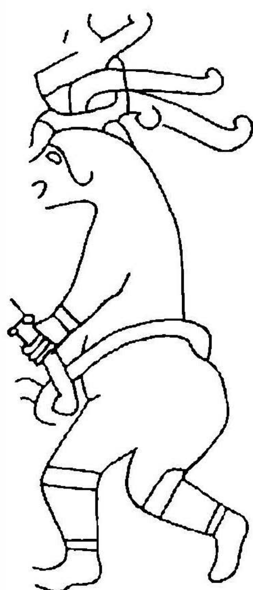


Fig. 9c: semi-maschera di Haithabu

(Ricostruzione del porto della maschera. Disegno di H.-J. Mocka e fotografia di E. Tams estratti dall'opera citata qui su)



I.



II.

Fig. 10: pietra di Källby (Vg 56, Västergötland, XI secolo)
I. Disegno estratto da P. Paulsen, *Alamannische Adelsgräber*, *op. cit.*
II. Fotografia estratta da *Västergötlands runinskrifter*, ed. da H. Jungner ed E. Svärdström, 1940-1958.

Quest'iscrizione contiene un semplice epitaffio:
stur[l]akr + sati + stin + þasi + (i)ftir + kaur + faþur + sin
"Styr[l]akr ha posto questa pietra in memoria di <Kaur> suo padre".



Fig. 11: motivo che orna l'elmo della tomba di Valsgärde 7, Uppland (Disegno estratto da K. Hauck, "Germania-Texte im Spiegel von Bildzeugnissen des Nordens – Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXIV", in G. Wirth et al., *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, 1982)

Questo motivo illustra probabilmente il tema germanico del "canto sotto lo scudo" (cf. in particolare la str. 156 degli *Hávamál*, o la descrizione del *barditus* in Tacito, *Germania*, III)



Fig. 12: pietra runica di Igelsta (Sö 307, Igelsta kvarn, Södertälje)
(Fotografia estratta da E. Brate ed E. Wessén, ed., *Sveriges runinskrifter, Södermanlands runinskrifter*, III, 1924-1936)

Traslitterazione e normalizzazione da E. Wessén: **ul(f)hiþin auk : au(...) (...) (...)aiʀ : raistu : stai(n) : þinsa : at : þurstin : faþur : sin :** ("*Ulfheðinn e (...) hanno eretto questa pietra in memoria di Þorsteinn, loro padre*").
Lo stile di quest'iscrizione la colloca secondo E. Wessén fra le pietre runiche più antiche del Södermanland, per il periodo del "futhark recente". Data dunque probabilmente alla fine del IX o all'inizio del X secolo.



Fig. 13: maschera di *julegeit*, Norvegia, Vest-Agder, epoca moderna (Fotografia del Flekkefjord Museum, estratta da L. Weiser-Aall, *Julenissen og Julegeita i Norge*, Oslo, 1954, p. 31, fig. 15)

La tradizione delle mascherate invernali si è mantenuta a lungo fra i costumi popolari scandinavi



Fig. 14: frontespizio della tesi di Ramelius,
Berserkus furorque berserkicus, pubblicata a Uppsala nel 1725
(Coll. dell'autore)

Bibliografia

Le fonti che figurano in questa bibliografia sono classificate in ordine alfabetico, per lo più secondo il titolo dell'opera (talvolta secondo il nome dell'autore, quando quest'ultimo è noto). Per ogni opera, sono menzionate le differenti edizioni in ordine cronologico (senza pretesa di esaustività).

Sono state citate solo le traduzioni utilizzate dall'autore nel quadro di quest'opera, in numero necessariamente ristretto.

Per una comprensione completa delle opere norrene tradotte in lingua francese, rimandiamo dunque il lettore francofono alla bibliografia stabilita e regolarmente aggiornata da Hanna Steinunn Thorleifsdóttir, maître de conférences all'università di Caen.

Questo documento è accessibile in formato elettronico alla pagina http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/erlis/traductionsISLANDAIS.

I testi che non sono stati oggetto di una traduzione francese sono per lo più disponibili in una versione inglese o tedesca.

I dizionari, i lessici e i lavori sono presentati in ordine alfabetico secondo il nome dell'autore (o dei principali collaboratori per le opere collettive), ad eccezione di alcune collezioni enciclopediche ordinate per titolo.

Nei nomi scandinavi, le lettere þ, æ, ä, ǫ, ø, ö, å compaiono alla fine dell'alfabeto.

I nomi degli autori islandesi sono classificati secondo il nome proprio e non secondo il patronimico, conformemente all'uso nazionale (ex.: Aðalheiður Guðmundsdóttir appare alla lettera A e non alla lettera G).

I. Fonti

A. Epigrafia runica

Danmarks Runeindskrifter ved Lis Jacobsen og Erik Moltke. Under medvirkning af Anders Bæksted og Karl Martin Nielsen, *Text*, Copenhague, Munksgaard, 1942.

[Wolfgang Krause] *Die Runeninschriften im älteren Futhark*. Von Wolfgang Krause, mit Beiträgen von Herbert Jahnkuhn, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, LXV), 1966.

Södermanlands runinskrifter, granskade och tolkade av Erik Brate och Elias Wessén, Stockholm, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (Sveriges runinskrifter, III), 1924-1936.

Upplans runinskrifter, granskade och tolkade av Elias Wessén och Sven B.F. Jansson, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (Sveriges runinskrifter, VI-IX), 1940-1957.

Västergötlands runinskrifter, granskade och tolkade av Hugo Jungner och Elisabeth Svärdström, Stockholm, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (Sveriges runinskrifter, V), 1940-1970.

B. Fonti norrene

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum

Ágrip af Nóregskonunga sögum. Diplomatarisk udgave for Samfundet til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Verner Dahlerup, II, Copenhague, 1880.

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Herausgegeben von Finnur Jónsson, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XVIII), 1929.

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Fagrskinna - Nóregs konunga tal. Bjarni Einarsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornirtafélag (Íslenzk fornrit, XXIX), 1984, pp. 1-54.

Ágrip af Nóregskonunga sögum. A twelfth-Century Synoptic History of the Kings of Norway. Edited and translated with an Introduction and Notes by M.J. Driscoll, Londres, Viking Society for Northern Research (Text series, X), 1995.

Adonias saga

In *Late Medieval Icelandic Romances.* III. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munskgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXII), 1963, pp. 67-230.

Ála flekks saga

In *Drei Lygisǫgur: Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans.* Herausgegeben von Åke Lagerholm, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XVII), 1927, pp. 84-120.

Alexanders saga

Alexanders saga. Islandsk overstteelse ved Brandr Jónsson (Biskop til Holar 1263-64). Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat [ed. Finnur Jónsson], Copenhague, 1925.

ALFRÆÐI ÍSLENZK

Alfræði íslenzk. Islandsk encyklopædisk litteratur. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Kr. Kålund, XXXVII, XLI, XLV, Copenhague, 1908, 1914-1916, 1917-1918.

ÁNS SAGA BOGSVEIGIS

In *Fornaldarsögur Norðurlanda.* Guðni Jónsson bjó til prentunar, II, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 365-403.

ÁSMUNDAR SAGA KAPPABANA

In *Zwei Fornaldarsögur (Hrólfssaga Gautrekssonar und Ásmundar saga kappabana): Nach Cod. Holm. 7, 4to.* Herausgegeben von Ferdinand Detter, Halle, Niemeyer, 1891, pp. 79-100.

BÁRÐAR SAGA SNÆFELLSÁSS

In *Harðar saga* [...]. Þórhallur VIlmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 99-172.

BARLAAMS OK JOSAPHATS SAGA

Barlaams ok Josaphats saga. En religiös romantisk fortælling om Barlaam og Josaphat, oprindelig forfattet paa Græsk i det 8de aarhunde, senere oversat paa Latin, og herfra igjen I fri bearbeidelse ved aar 1200 overfört paa Norsk af Kong Haakon Sverressön. Udgivet af R. Keyser og C.R. Unger, Christiania, 1851.

Barlaams ok Josaphats saga. Utgjeven for Kjeldeskriftfondet ved Magnus Rindal, Oslo, Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt (Norrøne texter, IV), 1981.

BISKUPA SÖGUR

Biskupa sögur, gefnar út af Hinu íslenzka bókmentafélagi [ed. Guðbrandur Vigfússon *et al.*], Copenhague, I-II, 1858-1878.

Biskupa sögur, I-II, Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XV, 1-2), 2003.

Biskupa sögur, III, Guðrun Ása Grímsdóttir gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XVII, 1-2), 1998.

BJARKAMAL EN FORNU

In *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, ed. Finnur Jónsson (cf. *infra*, poemi scaldici), A1, pp. 180-181, e B1, pp. 170-171.

BJARKARIMUR

In *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur* udgivene for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXXII, Copenhague, 1904, pp. 111-163.

BLOMSTRVALLASAGA

Blómstrvallasaga, ed. Theodor Möbius, Leipzig, Breitkopfius e Haertelius, 1895.

BÓSA SAGA

Die Bósa saga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa Rímur. Herausgegeben von Otto Luitpold Jiriczek, Strasburg, 1893.

BRAGÐA-ǪLVIS SAGA

In "*Bragða-Ǫlvis saga.* Now First Edited", edited by A.G. Hooper, *Leeds Studies in English and Kindred Languages*, I, 1932, pp. 42-54.

BROT AF ÞÓRÐAR SÖGU HREÐU

In *Kjalnesinga saga* [...]. Jóhannes Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIV), 1959, pp. 227-250.

CLÁRI SAGA

Clári saga. Herausgegeben von Gustaf Cederschiöld, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XII), 1907.

DROPLAUGARSONA SAGA

In *Ausfirðinga sǫgur* udgivene for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Jakob Jakobsen, XXIX, Copenhague, 1902-1903, pp. 139-180.

In *Ausfirðinga sǫgur* [...] Jón Jóhannesson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XI), 1950, pp. 135-180.

ECTORS SAGA

In *Late Medieval Icelandic Romances.* I. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munskgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XX), 1962, pp. 79-186.

EDDA DI SNORRI STURLUSON

Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronois Sturlæi. [edizione Jón Sigurðsson e Finnur Jónsson; traduzione latina di Sveinbjörn Egilsson], I-III, Copenhague, 1848, 1852, 1880-1887.

Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter Håndskrifterne af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat ved Finnur Jónsson, Copenhague, Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1931.

Snorri Sturluson, *L'Edda. Récits de mythologie nordique.* Tradotto dall'antico islandese, introdotto e annotato da François-Xavier Dillmann, Parigi, Gallimard (L'aube des peuples), 2005.

EDDA "POETICA": *SI VEDA* POEMI EDDICI

EDDICA MINORA

Eddica minora. Dichtungen eddischer Art. Aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken zusammengestelt und eingeleitet von Andresa Heusler und Wilhelm Ranisch, Dortmund, Ruhfus, 1903.

EGILS SAGA EINHENDA

In *Drei Lygisǫgur: Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans.* Herausgegeben von Åke Lagerholm, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Biblioghek, XVII), 1927, pp. 1-83.

EGILS SAGA SKALLA-GRÍMSSONAR

Egils saga Skallagrímssonar tilligemed Egils större kvad. Udgiven for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XVII, Copenhague, 1886-1888.

Egils saga Skallagrímssonar nebst den grösseren Gedichten Egils. Herausgegeben von Finnur Jónsson. 2. neu bearbeitete Auflage, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, III), 1924.

Egils saga Skalla-Grímssonar. Sigurður Nordal gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, II), 1933.

Egils saga Skallagrímssonar. Bind I. A-Redaktionen. Udgivet af Bjarni Einarson efter forarbejder af Jón Helgason. Redaktør: Michael Chesnutt, Copenhague, Reitzel (Editiones Arnamagnæanæ, Series A, XIX), 2001.

Egils saga. Edited by Bjarni Einarsson, Londres, Viking Society for Northern Research, 2003.

EIRÍKS SAGA RAUÐA
In *Eiríks saga rauða og Flatøbogens Grænlendingaþáttr samt uddrag fra Ólafs-saga Tryggvasonar* udgivene for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Gustav Storm, XXI, Copenhague, 1891, pp. 1-48.
In *Eyrbyggja saga. Grænlendiga Sǫgur*. Einar Ól. Sveinsson og Matthiás gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornirtafélag (Íslenzk fornrit, IV), 1935, pp. 193-237.
Eiríks saga rauða. Texti Skálholsbókar AM 557 4to. Ólafur Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, [supplemento al vol.] IV), 1985.
EIRÍKSMÁL
In *Skjaldevers*. Udgivet af Jón Helgason, Copenhague (Nordisk Filologi, A, XII), 1961, pp. 21-23.
ELÍS SAGA
Elis saga ok Rosamundu mit Einleitung, deutscher übersetzung und Anmerkungen zum ersten Mal herausgegeben von Eugen Kölbing, Heilbronn, 1881.
EYRBYGGJA SAGA
Eyrbyggja saga. Herausgegeben von Hugo Gering, Halle Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, VI), 1897.
In *Eyrbyggja saga. Grænlendiga Sǫgur*. Einar Ól. Sveinsson og Matthiás gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, IV), 1935, pp. 1-186.
FAGRSKINNA
Fagrskinna. Nóregs konunga tal. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXX, Copenhague, 1902-1903.
In *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Fagrskinna - Nóregs konunga tal*. Bjarni Einarsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XXIX), 1984, pp. 55-373.
FINNBOGA SAGA
In *Kjalnesinga saga* [...]. Jóhannes Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIV), 1959, pp. 251-340.
Flateyjarbók
Flateyjarbók. En samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler. Udgiven efter offentlig Foranstaltning [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I-III, Christiania, 1860, 1862, 1868.
Flateyjarbók (Codex Flateyensis). MS. No. 1005 fol. in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen. With an Introduction by Finnur Jónsson, Copenhague, Munskgaard (Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi, I), 1930.
FLJÓTSDŒLA HIN MEIRI
Fljótsdœla hin meiri eller den længere Droplaugarsona-saga efter håndskrifterne udgiven af Kristian Kålund, Copenhague (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur, XI), 1883.
In *Austfirðinga sǫgur* [...]. Jón Jóhanesson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XI), 1950, pp. 213-296.
FLÓAMANNA SAGA
Flóamanna saga udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, LVI, Copenhague, 1932.

In *Harðar saga* [...]. Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 229-327.

Flóres saga konungs ok sona hans

In *Drei Lygisǫgur: Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans.* Herausgegeben von Åke Lagerholm, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XVII), 1927, pp. 121-1780.

Fornaldar sögur Norðrlanda

Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, I-III, Copenhague, 1829-1830.

Fornaldar sögur Norðrlanda. Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, I-III, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1943-1944.

Fornaldarsögur Norðrlanda. Guðni Jónsson bjo til prentunar, I-IV, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950.

Fornmanna sögur

Fornmanna sögur eptir gömlum handritum útgefnar að tilhlutun hins Konúngliga Norræna Fornfræá Félags, I-XII, Copenhague, 1825-1837.

Fóstbrœðra saga

Fóstbræðra saga udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Björn K. Þórólfsson, XLIX, Copenhague, 1925-1927.

In *Vestfirðinga sǫgur* [...]. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, VI), 1943, pp. 119-276.

Frá Fornjóti ok hans ættmönnum

Fornaldar sögur Nordrlanda, ed. C.C. Rafn, II, Copenhague, 1829-1830, pp. 1-21.

Friðþjófs saga

Sagan och rimorna om Friðþjófs hinn frækni utjivna för Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur av Ludvig Larsson, XXII, Copenhague, 1893.

Friðþjófs saga hins frækna, herausgegeben von Ludvig Larsson, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-biblioghek, IX), 1901.

Die Friðþjófssaga in ihrer Überlieferung untersucht und der ältesten Fassung kritisch herausgegeben von Gustaf Wenz, Halle, Niemeyer, 1914.

Frisianus

Codex Frisianus. En samling af norske Konge-Sagaer. Udgiven efter offentlig Foranstaltning ved C.R. Unger, Christiania, 1871.

Færeyinga saga

Færeyinga saga. Den islandske saga om Færingerne. På ny udgiven af Det kongelige nordiske Oldskriftselskab [ed. Finnur Jónsson], Copenhague, 1927.

Færeyinga saga. Ólafur Halldórsson bjó til prentunar, Reykjavik (Íslenzkar fornbókmenntir), 1967.

Færeyinga saga. Ólafur Halldórsson bjó til prentunar, Reykjavik, Stofun Árna Magnússonar á Íslandi (Rit, XXX), 1987.

Gautreks saga

Die Gautrekssaga in zwei Fassungen. Herausgegeben von Wilhelm Ranisch, Berlin (Palaestra, XI), 1900.

Gibbons saga

Gibbons saga, ed. R.I. Page, Editiones Arnamagnæanæ, B. 2, Copenhague, Munksgarrd, 1960.

GÍSLA SAGA SÚRSSONAR

Gísla Saga Súrssonar. Herausgegeben von Finnur Jónsson, Halle Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, X), 1903.

Gísla Saga Súrssonar udgiven efter håndskrifterne af Det kongelige nordiske Oldskriftselskab [ed. Finnur Jónsson], Copenhague, 1929.

In *Vestfirðinga sǫgur* [...]. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, VI), 1943, pp. 1-118.

GRÁGÁS

Grágás. Islændernes lovbog i Fristatens Tid, udgivet efter det kongelige bibliotheks Haandskrift og oversat af Vilhjálmur Finsen, for det nordiske Literatur-Samfund, I-IV, Copenhague, 1852-1870.

Grágás efter det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., Stáðarhólsbók, udgivet af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat [ed. Vilhjálmur Finsen], Copenhague, 1879.

Grágás. Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 351 fol., Skálholtsbók, og en Række andre Haandskrifter, tilligemed et Ordregister til Grágás udgivet af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat [ed. Vilhjálmur Finsen], Copenhague, 1883.

The Codex Regius of Grágás. Ms. No. 1157 fol. in the Old Royal Collection of the Royal Library Copenhagen. With an Introduction by Páll Eggert Ólason, Copenhague, Munksgaard (Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi, III), 1932.

Staðarhólsbók. The ancient lawbooks Grágas and Járnsida. Ms. No. 334 fol. in the Arnamagnaean Collection in the University Library of Copenhagen. With an Introduction by Ólafur Lárusson, Copenhague, Munksgaard (Corpus Codicum Islandicorum medii aevi, IX), 1936.

Grágás. Lagasafn íslenska þjóðveldisins. Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson, Mörður Árnason sáu um útgáfuna, Reykjavik, Mál og menning, 1992.

Isländisches Recht. Die Graugans. Übersetzt von Andreas Heusler, Weimar, Böhlaus (Schriften der Akademie für Deutsches Recht. Gruppe Rechtsgeschichte. Germanenrechte. Texte und übersetzungen, IX), 1937.

Laws of Early Iceland. Grágás. The Codex Regius of Grágás with material from other manuscripts. I. Translated by Andrew Dennis, Peter Foote and Richard Perkins, Winnipeg, University of Manitoba Press (University of Manitoba Icelandic Studies, III), 1980.

Laws of Early Iceland. Grágás. The Codex Regius of Grágás with material from other manuscripts. I. Translated by Andrew Dennis, Peter Foote and Richard Perkins, Winnipeg, University of Manitoba Press (University of Manitoba Icelandic Studies, V), 2000.

GRETTIS SAGA ÁSMUNDARSONAR

Grettis saga Ásmundarsonar. Herausgegeben von R.C. Boer, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, VIII), 1900.

In *Grettissaga Ásmundarsonar* [...]. Guðni Jónsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, VII), 1936, pp. 1-290.

GRÍMS SAGA LOÐINKINNA

In *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, II, Copenhague, 1829, pp. 141-157.
In *Fornaldar sögur Norðrlanda.* Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, I, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1943, pp. 267-280.
In *Fornaldarsögur Norðurlanda.* Guðni Jónsson bjó til prentunar, II, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 183-198.
GULL-ÞÓRIS SAGA
Gull-Þóris Saga eller Þorskfirðinga Saga udgiven for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Kr. Kålund, XXVI, Copenhague, 1898.
In *Harðar saga* [...]. Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 173-227.
GUNNARS SAGA KELDUGNÚPSFÍFLS
In *Kjalnesinga saga* [...]. Jóhannes Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIV), 1959, pp. 341-379.
GUNNARS ÞÁTTR ÞIÐRANDABANA
In *Austfirðinga sǫgur* [...]. Jón Jóhanesson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XI), 1950, pp. 195-211.
GUNNLAUGS SAGA ORMSTUNGU
In *Borgfirðinga sǫgur* [...] Sigurður Nordal og Guðni Jónsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, III), 1938, pp. 49-107.
GǪNGU-HRÓLFS SAGA
In *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, III, Copenhague, 1830, pp. 235-364.
In *Fornaldar sögur Norðrlanda.* Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, II, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1944, pp. 357-461.
In *Fornaldarsögur Norðurlanda.* Guðni Jónsson bjó til prentunar, III, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 161-280.
HÁKONAR SAGA HÁKONARSONAR
In *Icelandic Sagas and other historical documents relating to the settlements and descents of the Northmen on the British Isles.* II. *Hákonar saga* [...]. Edited by Gudbrand Vigfusson [...], Londres (Rerum Britannicarum medii ævi scriptores), 1887.
Hákonar saga Hákonarsonar. Etter Sth. 8 fol., AM 325 VIII 4to og AM 304 4to utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Marina Mundt, Oslo, Norsk historisk kjeldeskriftinstitut (Norrøne tekster, II), 1977.
HÁKONARMÁL
In *Skjaldevers.* Udgivet af Jón Helgason, Copenhague (Nordisk Filologi, A, XII), 1961, pp. 23-28.
HÁLFDANAR SAGA BRǪNUFÓSTRA
In *Fornaldar sögur Norðrlanda.* Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, II, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1944, pp. 321-348.
In *Fornaldarsögur Norðurlanda.* Guðni Jónsson bjó til prentunar, IV, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 287-318.
HÁLFDANAR SAGA EYSTEINSSONAR
Hálfdanar saga Eysteinssonar. Herausgegeben von Franz Rolf Schröder, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XV), 1917.

HÁLFDANAR SAGA SVARTA: in *Heimskringla*, I.

HÁLFDANAR ÞÁTTR SVARTA

In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 561-567.

HÁLFS SAGA OK HÁLFSREKKA

Hálfs saga ok Hálfsrekka. Herausgegeben von Albert Le Roy Andrews, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XIV), 1909.

The Saga Manuscript 2845, 4to in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen, ed. Jón Helgason, Copenhague, Munksgaard (Manuscripta Islandica, II), 1955.

Hálfs saga ok Hálfsrekka. Herausgegeben von Hubert Seelow, Reykjavik, Stofun Árna Magnússonar á Íslandi (Rit, XX), 1981.

HALLFREÐAR SAGA

In *Vatnsdœla saga. Hallfreðar saga* [...] Einar Ól. Sveinsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, VIII), 1939, pp. 133-200.

Hallfreðar saga udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Bjarni Einarsson, LXIV, 1, Copenhague, 1953.

Hallfreðar saga. Bjarni Einarsson bjó til prentunar, Reykjavik, Stofun Árna Magnússonar á Íslandi (Rit, XV), 1977.

HARALDS SAGA INS HÁRFAGRA: in *Heimskringla*, I.

HARALDS ÞÁTTR HÁRFAGRA

In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 567-576.

HARALDSKVÆÐI

In *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Udgiven (...) ved Finnur Jónsson, Copenhague, 1908-1915, A.I, pp. 24-28; B.I, pp. 22-25.

HARÐAR SAGA

In *Íslendinga sögur*, udgivne efter gamle Haandskrifter af det Kongelige nordiske Oldskrift-Selskab, II [ed. Jón Sigurðsson], Copenhague, 1847, pp. 1-118 e 476-480.

Harðar saga utgiven av Sture Hast, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series A. VI), 1960.

In *Harðar saga* [...]. Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 1-97.

HAUKS ÞÁTTR HÁBRÓKAR

In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 577-583.

HAUKSBÓK

Hauksbók udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter No. 371, 544 og 675, 4to, samt forskellige papirs håndskrifter af Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab [ed. Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson], Copenhague, 1892-1896.

Hauksbók. The Arna-Magnœan Manuscripts 371, 4to, 544, 4to, and 675, 4to [ed. facsimile con introduzione di Jón Helgason], Copenhague, Munksgaard (Manuscripta Islandica, V), 1960.

HÁVAMÁL

Hávamál tolket af Finnur Jónsson, Copenhague, Gad, 1924.

Hávamál. Edited by David A.H. Evans, Londres, Viking Society for Northern Research (Text Series, VII), 1986.
HÁVARÐAR SAGA ÍSFIRÐINGS
Hávarðar saga Ísfirðings udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Björn K. Þórólfsson, XLVII, Copenhague, 1923.
In *Vestfirðinga sǫgur* [...].Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, III), 1938, pp. 215-326.
HEIÐREKS SAGA
Hervarar saga. På Gammal Götska Med Olai Vereli Uttolkning Och Notis, Upsalæ Excudit Henricus Curio, 1672, 194 p.
Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Jón Helgason, XLVIII, Copenhague, 1924.
HEILAGRA MANA SØGUR
Heilagra Mana søgur. Fortællinger og legender om hellige mænd ok kvinder. Efter gamle haandskrifter udgivne af C.R. Unger, I-II, Christiania, 1877.
HEIMSKRINGLA
Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur af Snorri Sturluson, I-IV. Udgivne for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXIII, Copenhague, 1893-1901.
Snorri Sturluson, *Heimskringla*, I-III. Bjarni Einarsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XXVI-XXVIII), 1941, 1945, 1951.
Snorri Sturluson, *Histoire des rois de Norvège. Heimskringla*. Première partie: *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold*. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 2000.
HERVARAR SAGA: cf. supra, HEIÐREKS SAGA.
HJÁLMÞÉS SAGA OK ǪLVIS
In *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, III, Copenhague, 1830, pp. 453-518.
In *Fornaldar sögur Norðrlanda*. Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, III, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1944, pp. 229-282.
In *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson bjó til prentunar, IV, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 177-243.
HOMILÍUBOK
Gammel norsk Homiliebog (Codex Arn. Magn. 619 qv.). Udgiven af C.V. Unger, Christiania, Brøgger & Christie (Det norske oldskrifselskabs samlinger. Norrøne skrifter af religiøst inhold. I, 5), 1862-64.
Gammel norsk Homiliebog. Codex AM 619 4°. Utgjevi for Kjeldeskriftfondet ved Gustav Indebrø, Oslo, 1931.
HRINGS SAGA OK TRYGGVA
In *Late Medieval Icelandic Romances*. V. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXIV), 1965, pp. 235-238.
HRÓLFS SAGA GAUTREKSSONAR
In *Zwei Fornaldarsögur (Hrólfs saga Gautrekssonar und Ásmundarsaga kappabana). Nach Cod. Holm. 7, 4to*. Herausgegeben von Ferdiand Detter, Halle, Niemeyer, 1891, pp. 1-78.

In *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson bjó til prentunar, IV, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 50-176.

HRÓLFS SAGA KRAKA

Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur, udgivene for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXXII, Copenhague, 1904.

Hrólfs saga kraka. Edited by Desmond Slay, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. I), 1960.

HRÓMUNDAR SAGA GREIPSSONAR

In *Fornaldar sögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, II, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1944, pp. 271-286.

In *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson bjó til prentunar, IV, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 405-422.

HÆNSA-ÞÓRIS SAGA

In *Zwei Isländergeschichten: die Hønsa-Þóres und die Bandamanna saga*. Herausgegeben von Andreas Heusler, Berlin, Weidmann, 1913, pp. 1-26.

ÍSLENDINGABÓK

Ares Isländerbuch. Herausgegeben von Wolfgang Golther. Zweite neu bearbeitete Auflage, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, I), 1923.

Ari Þorgilsson hinn fróði. Íslendingabók. Utgitt av Anne Holtsmark, Oslo, Stockholm e Copenhague (Nordisk Filologi, A, V), 1952.

Íslendingabók. Landnámabók. Jakob Benedksson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, I, 1), 1968, pp. 1-28.

ÍVENS SAGA

Ívens saga. Herausgegeben von Eugen Kölbing, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, II), 1898.

Ívens saga. Edited by Forster W. Blaisdell, Copenhague, Reitzel (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XVIII), 1979.

JARLMANNS SAGA OK HERMANNS

In *Late Medieval Icelandic Romances*. III. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXII), 1963, pp. 1-66.

Jarlmanns saga ok Hermanns. I yngre handskrifters redaction, ed. Hugo Rydberg, Copenhague, 1917.

JÓMSVÍKINGASAGA

Jómsvíkinga saga efter skinnboken No. 7, 4to å Kungl. Biblioteket i Stockholm utgifven af Gustav Cederschiöld, Lund (Acta Universitatis Lundensis, XI, 3, 1874), 1875.

Jómsvíkinga saga (efter Cod. AM. 510, 4to) samt *Jómsvíkinga drápa*utgifna af Carl af Petersens, Lund, 1879.

Jómsvíkinga saga efter Arnamagnæanska handskriften No. 291, 4to, i diplomatariskt aftryck utgifven af Carl af Petersens, Copenhague (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur, VII), 1882.

Jómsvíkingasaga. Ólafur Halldórsson bjó til prentunar, Reykjavik, Íslenzkar fornbókmenntir, 1969.

The saga of the Jomsvikings, ed. e traduzione inglese di N.F. Blake, Londra, Thomas Nelson (Icelandic Texts), 1962.

Jónsbók
Jónsbók. Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbætr. De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314. Utgivet efter Haanskrifterne ved Ólafur Halldórsson. Genoptrykt efter udgaven 1904 med en efterskrift af Gunnar Thoroddsen, Odense, Odense Universitetsforlag, 1970.
Jökuls þáttr Búasonar
In *Kjalnesinga saga* [...]. Jóhannes Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIV), 1959, pp. 227-250.
Karlamagnús saga
Karlamagnús saga ok kappa hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans Jævninger i norsk Bearbeidelse fra det trettende Aarhundrede. Utgifvet af C.R. Unger, Christiania, 1860.
Ketils saga hængs
In *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, II, Copenhague, 1829, pp. 107-139.
In *Fornaldar sögur Norðrlanda.* Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, I, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1943, pp. 243-266.
In *Fornaldarsögur Norðurlanda.* Guðni Jónsson bjó til prentunar, II, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 149-181.
Kirialax saga
Kirialax saga, udgiven for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Kr. Kålund, XLIII, Copenhague, 1917.
Kjalnesinga saga
In *Kjalnesinga saga* [...]. Jóhannes Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIV), 1959, pp. 1-44.
Knýtlinga saga
In *Sǫgur Danakonunga* [...] utgivna för Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur av Carl af Petersens och Emil Olson, XLVI, Copenhague, 1919-1925, pp. 27-294.
In *Danakonunga sǫgur. Skjǫldunga saga. Knýtlinga saga. Ágrip af sǫgu Danakonunga.* Bjarni Guðnason gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XXXV), 1982, pp. 91-321.
Konráðs saga keirasonar
Konráðs saga keirasonar, ed. Otto J. Zitzelsberger, American University Studies, Series 1: Germanic Languages and Literature, LXIII, New York, Lang, 1987.
Konungs skuggsjá
Konungs skuggsjá. Speculum regale. Udgivet efter Håndskrifterne af Det kongelige nordiske Oldskriftselskab [ed. Finnur Jónsson], Copenhague, 1920.
Konungs skuggsjá. Utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Ludvig Holm-Olsen, Oslo (Gammelnorske tekster utgitt av Norsk historisk kjeldeskrift-institutt i samarbeid med Gammelnorsk Ordboksverk, I), 1945.
Konungs skuggsjá. Utgitt for Kjeldeskriftfondet ved Ludvig Holm-Olsen. 2. reviderte opplag, Oslo, Norsk historisk kjeldeskrift-institutt (Norrøne tekster, I), 1983.
Kormaks saga
Kormaks saga. Herausgegeben von Th. Möbius, Halle 1886.

In *Vatnsdœla saga. Hallfreðar saga. Kormaks saga.* Einar Ól. Sveinsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, VIII), 1939, pp. 201-302.

La saga de Kormak. Introduction, traduction, notes, lexique, cartes et index par Frédéric Durand, Caen, Heimdal (collection Viking, I), 1975.

KRISTNI SAGA

In *Hauksbók* [ed. Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson], Copenhague, 1892-1896, pp. 126-149.

In *Kristni saga* [...]. Herausgegeben von B. Kahle, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XI), 1905, pp. 1-57.

In *Biskupa sögur*, I, Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XV, 2), 2003, pp. 1-48.

KRISTNI ÞÁTTR (Kristniboð Þangbrands)

In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 421-429, 439-437.

In *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* [ed. Ólafur Halldórsson], II, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ. Series A. II), 1961, pp. 150-166.

In *Biskupa sögur*, I, Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XV, 2), 2003, pp. 127-145.

LANDNÁMABÓK

Landnámabók I-III. *Hauksbók. Sturlubók. Melabók m. m.* Udgiven af Det kongelige nordiske Oldskriftselskab [ed. Finnur Jónsson], Copenhague, 1900.

Skarðárbók. Landnámabók Björns Jónssonar á Skarðá. Jakob Benediktsson bjó til prentunar, Reykjavik (Rit Handritastofnunar Íslands, I), 1966.

In *Íslendingabók. Landnámabók.* Jakob Benediktsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, I, 1-2), 1968, pp. 29-397.

LAXDŒLA SAGA

Laxdœla saga udgiven for Samfundet til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Kr. Kålund, XIX, Copenhague, 1889-1891.

Laxdœla saga. Herausgegeben von Kr. Kålund, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, IV), 1896.

Laxdœla saga [...]. Einar Ól. Sveinsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, V), 1934.

LJÓSVETNINGA SAGA

In *Ljósvetninga saga. Raykdœla saga ok Víga-Skútu.* Björn Sigfússon gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, X), 1940, pp. 1-147.

MÍRMANS SAGA

In *Riddarasögur: Parcevals saga, Valvers þáttr, Ívents saga, Mírmans saga. Zum ersten Mal herausgegeben und mit einer literarhistorischen Einleitung*, ed. Eugen Kölbing, Strasbourg, Trübner, 1872, pp. 139-213.

MORKINSKINNA

Morkinskinna udgiven for Samfundet til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, LIII, Copenhague, 1932.

NJÁLS SAGA

Njála udgivet efter gamle Håndskrifter af det Kongelige nordiske Oldskrift-Sel-

skab, II [ed. Eiríkur Jónsson e Konráð Gíslason], I, Copenhague (*Íslendinga sǫgur*, III), 1875.
Brennu-Njálssaga (Njála). Herausgegeben von Finnur Jónsson, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XIII), 1908.
Brennu-Njáls saga. Einar Ól. Sveinsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XII), 1954.
NORGES GAMLE LOVE
Norges gamle Love indtil 1387. Ifölge offentlig Foranstaltning og tillige med Understötelse af det Kongelige Norske Videnskabers Selskab udgivne af R. Keyser og P.A. Munch, I-III, Christiania, 1846-1849.
[Gustav Storm] *Norges gamle Love indtil 1387*. Fjerde Bind, *indeholdende Supplementer samt Haandskriftbeskrivelse med Facsimiler*, udgivet [...] ved Gustav Storm, Christiania, 1885.
[Gustav Storm] *Norges gamle Love indtil 1387*. Femte Bind, *indeholdende Supplement til foregaaende Bind og Facsimiler samt Glossarium med Registre*, udgivet [...] ved Gustav Storm og Ebbe Hertzberg, Christiania, 1895.
ÓLÁFS SAGA HELGA. Versione della Heimskringla: in *Heimskringla*, II.
ÓLÁFS SAGA HELGA. Storia "indipendente"
In *Fornmanna sögur*, IV-V, Copenhague, 1829-1830.
Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Bibliothek i Stockholm Nr. 2 4to med varianter fra andre håndskrifter. Utgitt for Kjeldeskriftfondet av Oskar Albert Johnsen og Jón Helgason, I-II, Oslo (Det norske historiske Kjeldeskrift-Institutt), 1941.
ÓLÁFS SAGA HELGA. Storia "legendaria"
Olafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8 II. Utgit af Den Norske Historiske Kildeskrift Kommission ved Oskar A. Johnsen, Kristiania (Det norske historiske kildeskriftfonds skrifter, XLVII), 1922.
Legendarisk Olavssaga etter Uppsala Universitetsbibliotek Delagardieska samlingen nr 8 II. Med en innledning av Anne Holtsmark, Oslo, Selskapet til utgivelse av gamle norske Håndskrifter (Corpus Codicum Norvegicorum Medii Aevi, Quarto Series, II), 1956.
Helgisaga Óláfs konungs Haraldssonar, in *Konunga sögur*, I, Guðni Jónsson bjó til prentunar, II, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1957, pp. 201-400.
Olafs saga hins helga. Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen (H. Delagard. Saml. Nr. 8II). Herausgegeben und übersetzt von Anne Heinrichs, Doris Janshen, Elke Radicke, Hartmut Röhn, Heidelberg, Winter, 1982.
ÓLÁFS SAGA TRYGGVASONAR. "Grande storia" (Óláfs saga Tryggvasonar en mesta)
In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 37-583.
Óláfs saga Tryggvasonar en mesta. Udgivet af Ólafur Halldórsson, I-II, Copenhague, Munskgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series A. I-II), 1958-1961.
Óláfs saga Tryggvasonar en mesta. Udgivet af Ólafur Halldórsson, III, Copenhague, Munskgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series A. III), 2000.
ÓLÁFS SAGA TRYGGVASONAR. Versione della Heimskringla: in *Heimskringla*, I.

Óláfs saga Tryggvasonar. Histoire du roi Óláfr Tryggvason par le moine Oddr Snorrason Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Udgivet af Finnur Jónsson, Copenhague, Gad, 1932.

ORMS ÞÁTTR STÓRÓLFSSONAR

In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 521-532.

In *Harðar saga* [...]. Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 395-421.

PEMI EDDICI

Edda Saemundar Hins Fróða. Mit einem Anhang zum Theil bisher ungedruckter Gedichte. Herausgegeben von Theodor Möbius, Leipzig, Hinrichs, 1860.

Håndskriftet Nr. 2365 4to gl. Kgl. Samling på det store kgl. Bibliothek i København (Codex regius af den ældre Edda) i fototypisk og diplomatisk gengivelse. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Ludv. F.A. Wimmer og Finnur Jónsson, Copenhague, 1891.

Eddadigte. I. *Voluspá, Hávamál.* Udgivet af Jón Helgason. 2. ændrede udgave, Copenhague, Oslo e Stockholm (Nordisk Filologi. Tekster og lærebøger til universitetsbrug. A. Tekster, IV), 1955.

Eddadigte. II. *Gudedigte.* Udgivet af Jón Helgason. 3. gennemsete udgave, 4. oplag, Copenhague, Oslo e Stockholm (Nordisk Filologi. Tekster og lærebøger til universitetsbrug. A. Tekster, VII), 1962.

Eddadigte. II. *Heltedigte.* Udgivet af Jón Helgason. 2. ændrede udgave, Copenhague, Oslo e Stockholm (Nordisk Filologi. Tekster og lærebøger til universitetsbrug. A. Tekster, VIII), 1959.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel. I. *Text.* 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn, Heidelberg, Winter, 1983.

The Poetic Edda. I. *Heroic poems.* Edited with Translation, Introduction and Commentary by Ursula Dronke, Oxford, Clarendon Press, 1969.

The Poetic Edda. II. *Mythological poems.* Edited with Translation, Introduction and Commentary by Ursula Dronke, Oxford, Clarendon Press, 1997.

POEMI SCALDICI

Oldnorsk Laesebog med tilhörende Glossarium, udgiven af Peter Andreas Munch og Carl Richard Unger, Christiania, Dahl, 1847.

Carmina Norrœna. Ex reliquiis vetustioris norrœnae poësis selecta, recognita, commentariis et glossario instructa edidit Theodor Wisén, Lund, Ohlaaon, 1886 (vol. I: *Contextum Carminum, commentarios, conspectum metrorum continens*), 1889 (vol. II: *Glossarium continens*).

Corpus Poeticum Boreale. The poetry of the old northern tongue from the earliest times to the thirteenth century (vol. I: Eddic Poetry; vol. II: Court Poetry). Edited, classified and translated with introduction, excursus and notes by Gudbrand Vigfusson and F.Y. Powell, Oxford, Clarendon press, 1883.

Den norsk-islandske skjaldedigtning. Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat ved Finnur Jónsson. A. *Tekst efter håndskrifterne*, I-II; B. *Rettet tekst (med tolkning)*, I-II, Copenhague e Kristiania, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1908-1915.

Anglo-Saxon and Norse Poems, Edited and translated by Nora Kershaw [Chadwick], Cambridge, University press, 1922.
Ernst Albin Kock, *Notationes norrænæ. Anteckningar till Edda och Skaldediktning*, Lund e Leipzig, Gleerup e Otto Harrassowitz (Lunds Universitets Årsskrift, XIX, 1-XXX, 6), 1923-1934.
Den norsk-isländiska skaldediktningen. Reviderad av Ernst A. Kock, I-II, Lund, Gleerup, 1946-1949.
Skjaldevers. Udgivet af Jón Helgason, Copenhague, Oslo e Stockholm (Nordisk Filologi. Tekster og lærebøger til universitetsbrug. A. Tekster, XII), 1968.
POSTOLA SÖGUR
Postola sögur. Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv, deres Kamp for Kristendommens Udbredelse samt deres Martyrdød. Efter gamle Haandskrifter udgivne af C.R. Unger, Christiania, 1874.
RAGNARS SAGA LOÐBRÓKAR
In *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar.* Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Magnus Olsen, XXXVI, Copenhague, 1906-1908, pp. 111-194.
RAGNARSSONA ÞÁTTR
In *Hauksbók* [ed. Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson], Copenhague, 1892-1896, pp. 167-169.
Rémundar saga keirasonar. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Sven Grén Broberg, XXXVIII, Copenhague, 1909-1912.
REYKDŒLA SAGA OK VÍGA-SKÚTU
In *Ljósvetninga saga. Reykdœla saga ok Víga-Skútu.* Björn Sigfússon gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornirtafélag (Íslenzk fornrit, X), 1940, pp. 151-243.
RIDDARASÖGUR
Riddarasögur, ed. Bjarni Vilhjálmson, 6 vol., Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1949-1951.
RÍMUR
Rímnasafn. Samling af de ældste islandske rimer. I-II. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, XXXV, Copenhague, 1905-1912, 1913-1922.
SIGRGARÐS SAGA OK VALBRANDS
In *Late Medieval Icelandic Romances.* V. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munskgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXIV), 1965, pp. 111-194.
SIGURÐAR SAGA ÞǪGLA
In *Late Medieval Icelandic Romances.* II. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munskgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXI), 1963, pp. 95-259.
SKÁLDA SAGA HARALDS KONUNGS HÁRFAGRA
In *Hauksbók* [ed. Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson], Copenhague, 1892-1896, pp. 445-455.
SKJǪLDUNGA SAGA
In *Danakonunga sǫgur* [...].Bjarni Guðnason gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XXXV), 1982, pp. 3-90.
A. Olrik, *Skjoldungasaga i Arngrim Jonssons udtog*, in *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1894, pp. 83-164.

Snorri Sturluson: si vedano *Edda* e *Heimskringla*.

Stjörnu-Odda draumr

In *Harðar saga* [...]. Þórhallur VIlmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 459-481.

Strengleikar

Strengleikar eða Ljóðabók [...]. Udgivet af R. Keyser og C.R. Unger, Christiania, 1850.

Strengleikar. An Old Norse Translation of Twenty-one Old French Lais. Edited from the Manuscript Uppsala De la Gardie 4-7 - AM666b, 4to for Kjeldeskriftfondet by Robert Cook and Mattias Tveitane, Oslo, Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt (Norrøne texter, III), 1979.

Sturlaugs saga starfsama

In *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, III, Copenhague, 1830, pp. 592-647.

In *Fornaldar sögur Norðrlanda.* Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, II, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1943, pp. 309-355.

The Two Versions of Sturlaugs saga Starfsama*: a Decipherment, Edition, and Translation of a Fourteenth Century Icelandic Mythical-Heroic Saga* by Otto J. Zitzelsberger, Düsseldorf, Triltsch, 1969.

Sturlunga saga

Sturlunga saga including the Islendinga saga [...]. Edited by Gudbrand Vigfusson, I-II, Oxford, Clarendon, 1878.

Sturlunga saga efter membranen Króksfjarðarbók udfyldt efter Reykjarfjarðarbók. Udgiven af Det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab [ed. Kristian Kålund], I-II, Copenhague e Christiania, 1906-1911.

Sturlunga saga. Jón Jóhannesson, Magnuús Finnbogason og Kristján Eldjárn sáu um útgáfuna, I-II, Reykjavik, Sturlunguútgáfan, 1946.

Svarfdœla saga

In *Íslenzkar fornsögur*, gefnar út af Hinu íslenzka Bókmentafèlagi. III. *Svarfdœla saga og Þorleifs þáttr jarlsskálds* [ed. Finnur Jónsson], Copenhague, 1883, pp. 1-111.

In *Eyfirðinga sǫgur* [...]. Jónas Kristjánsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, IX), 1956, pp. 127-211.

Sǫgubrot af fornkonungum

Sǫgur Danakonunga. I. *Sǫgubrot af fornkonungum* [...] utgivna för Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur av Carl af Petersens och Emil Olson, XLVI, Copenhague, 1919-1925, pp. 1-25.

In *Danakonunga sǫgur* [...]. Bjarni Guðnason gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XXXV), 1982, pp. 46-71.

Sörla saga sterka

In *Fornaldarsögur Norðurlanda.* Guðni Jónsson bjó til prentunar, III, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 367-410.

Úlfhams saga

Úlfhams saga. Aðalheiður Guðmundsdóttir sá um útgáfuna og ritaði inngang, Reykjavik, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi (Rit, LIII), 2001.

VATNSDOELA SAGA

Vatnsdoela saga. Herausgegeben von Walther Heinrich Vogt, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XVI), 1921.

Vatnsdoela saga. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson, LVIII, Copenhague, 1934-1935.

In *Vatnsdoela saga* [...]. Einar Ól. Sveinsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornirtafélag (Íslenzk fornrit, VIII), Reykjavik, 1939, pp. 1-131.

VÍGA-GLÚMS SAGA

In *Eyfirðinga sǫgur* [...]. Jónas Kristjánsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornirtafélag (Íslenzk fornrit, IX), 1956, pp. 1-98.

Víga-Glúms saga. Edited by G. Turville-Petre, Oxford, Clarendon Press, 1960.

VIKTORS SAGA OK BLÁVUS

Viktors saga ok Blávus. Jónas Kristjánsson bjó til prentunar, Reykjavik, Handritastofnun Íslands, (Riddarasögur, II), 1964.

VILHJÁLMS SAGA SJÓÐS

In *Late Medieval Icelandic Romances.* IV. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXIII), 1964, pp. 1-136.

VILMUNDAR SAGA VIÐUTAN

In *Late Medieval Icelandic Romances.* IV. [...] Edited by Agnete Loth, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. XXIII), 1964, pp. 139-201.

VǪLSUNGA SAGA

In *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Magnus Olsen, XXXVI, Copenhague, 1906-1908, pp. 1-110.

Vǫlsunga saga. The Saga of the Volsungs. Edited and Translated with Introduction, Notes and Appendices by R.G. Finch, Londra, Nelson (Icelandic Texts), 1965.

Ynglinga saga: in *Heimskringla*, I.

ÞIÐRIKS SAGA AF BERN

Þiðriks saga af Bern. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Enrik Bertelsen, XXXIV, Copenhague, 1905-1911.

ÞJÓSTÓLFS SAGA HAMRAMMA

In *Eyfirðinga sögur og Skagfirðinga*. Guðni Jónsson bjó til prentunar, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan (Íslendinga sögur, VIII), 1947, pp. 361-397.

Þórðar saga hreðu

In *Kjalnesinga saga* [...]. Jóhannes Halldórsson gaf út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIV), 1959, pp. 161-226.

ÞORSTEINS SAGA VÍKINGSSONAR

In *Fornaldar sögur Nordrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, II, Copenhague, 1829, pp. 381-459.

In *Fornaldar sögur Norðrlanda.* Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, II, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1944, pp. 183-246.

In *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson bjó til prentunar, III, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 1-73.

ÞORSTEINS ÞÁTTR BÆJARMAGNS

In *Fornmanna sögur* III, Copenhague, 1827, pp. 175-198.

In *Fornaldar sögur Norðrlanda*. Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, III, Reykjavik, Bókaútgáfan Forni, 1944, pp. 395-417.
In *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Guðni Jónsson bjó til prentunar, IV, Reykjavik, Íslendingasagnaútgáfan, 1950, pp. 319-344.
ÞORSTEINS ÞÁTTR UXAFÓTS
In *Flateyjarbok* [ed. Guðbrandr Vigfússon e C.R. Unger], I, Christiania, 1860, pp. 249-263.
In *Harðar saga* [...]. Þórhallur VIlmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XIII), 1991, pp. 339-370.
ÞORVALDS ÞÁTTR VÍÐFǪRLA
In *Kristnisaga* [...]. Herausgegeben von B. Kahle, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, XI), 1905, pp. 59-81.
In *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Udgivet af Ólafur Halldórsson, I, Copenhague, Munksgaard (Editiones Arnamagnæanæ. Series A. I), 1958, pp. 280-300.
In *Biskupa sögur*, I, Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út, Reykjavik, Hið íslenzka fornritafélag (Íslenzk fornrit, XV, 2), 2003, pp. 49-100.
ÆVENTYRI
Íslendzk Æventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen. Herausgegeben von H. Gering, Erster Band: text. Zweiter Band: Anmerkungen und Glossar (...), Halle, 1882-1883.
ǪRVAR-ODDS SAGA
Ǫrvar-Odds saga. Herausgegeben von R.C. Boer, Leyde, Brill, 1888.
Ǫrvar-Odds saga. Herausgegeben von R.C. Boer, Halle, Niemeyer (Altnordische Saga-Bibliothek, II), 1892.
In *Fornaldar sögur Norðrlanda* eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn, II, Copenhague, 1829, pp. 159-322.

C. ALTRE FONTI

ADAMO DI BREMA: vedere *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*.
AMMIANO MARCELLINO. STORIE
Ammien Marcellin, *Histoires*, tome VI (Livres XXIX-XXXI). Introduction, texte et traduction de G. Sabbah, notes par L. Angliviel de la Beaumelle, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1999.
Ammianus Marcellinus. Ed. and trans. by John C. Rolfe, London, Heinemann (The Loeb Classical Library), 1963-1964.
ANGLOSASSONI. *CRONACHE*: vedere *Cronache anglosassoni*.
ANGLOSASSONI. *LEGGI*: vedere *Leggi anglosassoni*.
ARNGRÍMUR JÓNSSON. *OPERE*.
Arngrímur Jónsson, *Arngrimi Jonae Opera Latine Conscripta*, éd. par Jakob Benediktsson, Copenhague, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana, IX-XII), 1950-1957.
BATTAGLIA DI MALDON (Anonimo)
The Battle of Maldon, edited by D. G. Scragg, Manchester, Manchester Univ. Press (Old and Middle English texts), 1981.

BEDA VENERABILE: vedere *Historia ecclesiastica gentis Anglorum.*

BEOWULF

Beowulf and the Fight at Finnsburg, with introd., bibliogr., notes, glossary, and appendices by Frederick Klaeber, 3. ed., with 1. and 2. suppl., Boston, Heath, 1950.

Beowulf. Edition diplomatique et texte critique, traduction française, commentaires et vocabulaire par André Crépin, 2 vol., Göppingen, Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, CCCXXIX), 1991.

BITEROLF

Deutsches Heldenbuch, Teil 1: Biterolf und Dietleib, hrsg. von Oskar Jänicke, Berlin et Zürich, Weidmann (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters), 1963 (2. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1. Aufl., Berlin, 1866).

CANZONE DEI NIBELUNGHI: vedere *Nibelungenlied*

CHRÉTIEN DE TROYES: vedere *Ivain.*

CHRONICON LETHRENSE

Chronicon Lethrense. De antiquissimis Danie regibus, in *Scriptores minores historiæ Danicæ medii ævi*, éd. M. Cl. Gertz, Copenhagen, Gad (Selskabet for udgivelse af kilder til Dansk historie), 1917-1922, I, pp. 43-53.

CRONACHE ANGLOSASSONI

Two of the Saxon Chronicles parallel with supplementary extracts from the others, éd. avec introduction, notes, appendices et glossaire de Charles Plummer, I (Text, Appendices and Gloassary), Oxford, 1892.

The Anglo-Saxon Chronicle. *Translated and edited by Michael Swanton, New York, Routledge, 1996.*

COSTANTINO PORFIROGENITO: vedere *De ceremoniis Aulæ Byzantinæ.*

DE CEREMONIIS AULAE BYZANTINAE

Constantinus Imperator Porphyrogenitus: *de ceremoniis Aulæ Byzantinæ libri duo*, éd. par Joan. Jac. Reiskius, in *Patrologiæ cursus completus*, éd. J.-P. Migne, series græca posterior, CXII, Paris, Migne, 1864, cols. 73-1464.

Constantin Porphyrogénète: *Le livre des cérémonies*, éd. et trad. de A. Vogt, Paris, Les Belles Lettres, 1935-1940.

DE OFFICIIS

Pseudo-Kodinos: Traité des offices, introduction, texte et traduction de J. Verpeaux, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique (Le monde byzantin, I), 1966.

DIPLOMATARIUM NORVEGICUM

Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forholde, sprog, slaegter, saeder lovgivning og rettergang i middelalderen, éd. Chr. C. A. Lange *et al.*, I-XXII, Christiania (Oslo), Malling *et al.*, 1847-1995.

GESTA DANORUM

Saxonis Gesta Danorum. Primum a C. Knabe & P. Herrmann recensita. Recognoverunt et ediderunt J. Olrik & H. Ræder. Tomus I: *Textum continens*, Copenhague, Levin & Munksgaard, 1931 - Tomus II: *Indicem verborum*, conficiendum curavit Franz Blatt, Copenhague, Munksgaard, 1957.

Paul Hermann, *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Gescichte des Saxo Grammaticus.* Erster Teil: *Übersetzung.* - Zweiter Teil:

Kommentar (Die Heldensagen des Sax Grammaticus), Leipzig, Engelmann, 1901-1922.

Saxo Grammaticus: *La geste des danois*, trad. française des neuf premiers livres par J.P. Troadec, présentée par F.-X. Dillmann, Paris, 1995.

GESTA HAMMABURGENSIS

Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte* (*Magisti Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*). Dritte Auflage. Herausgegeben von Bernhard Schmeidler, Hanovre et Leipzig, (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum. Ex Monumentis Germaniae Historicis), 1917.

Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, in *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*. Neu übertragen von Werner Trillmich, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, XI), 1961, pp. 135-503.

Adam de Brême, *Histoire des archevêques de Hambourg*, traduction française présentée et annotée par J.-B. Brunet-Jailly, Paris, 1998.

GESTA NORMANNORUM DUCUM

Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigny, edited and translated by E. van Houts, Oxford, Oxford University press (Oxford medieval texts), 1992-1995. Vol. 1: Introduction and books I-IV ; vol. 2: books V-VIII.

Gesta Normannorum Ducum, édition critique par Jean Marx, Rouen et Paris (Société de l'histoire de Normandie), Lestringant, 1914.

GUGLIELMO DI JUMIÈGES: vedere *Gesta Normannorum Ducum.*

HISTORIA DE ANTIQUITATE REGUM NORWAGIENSIUM

In *Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Noregs Historie i Middelalderen*. Udgivne efter offentlig foranstaltning ved Gustav Storm, Kristiania (Oslo), Brögger, 1880, pp. 1-68.

Theodoricus monachus, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium. An account of the ancient history of the Norwegian kings*, trad. anglaise et notes par David et Ian McDougall, Londres, Viking Society for Northern Research (Text series, XI), 1998.

HISTORIA ECCLESIASTICA GENTIS ANGLORUM

Venerabilis Bedaes historiam ecclesiasticam gentis Anglorum, historiam abbatum, epistolam ad Ecgberctum una cum historia abbatum. 1. Prolegomena et textum continens, éd. Charles Plummer, Oxford, Clarendon Press, 1896.

Venerabilis Bedaes historiam ecclesiasticam gentis Anglorum, historiam abbatum, epistolam ad Ecgberctum una cum historia abbatum. 2. Commentarium et indices continens, éd. Charles Plummer, Oxford, Clarendon Press, 1896.

HISTORIA DE GENTIBUS SEPTENTRIONALIBUS

Olaus Magnus: *Historia de gentibus septentrionalibus*, Romæ, 1555. Introduction by John Granlund, Copenhague, Rosenkilde & Bagger, 1972.

Olaus Magnus: *Historia om de nordiska folken.* Kommentar: John Granlund. Andra upplagan, I-IV, Stockholm, Gidlunds/Institutet för folklivsforskning vid Nordiska museet och Stockholms universitet), 1976.

Olaus Magnus: *Historia de gentibus septentrionalibus*, Romæ, 1555 - *Description of the Northern Peoples*, Rome, 1555. I-III. Translated by Peter Fisher and Humphrey Higgens. Edited by Peter Foote, with Annotation derived from the Commentary by John Granlund, abridged and augmented, Londres, The Hakluit Society (Second Series, CLXXXII-CLXXXVII-CLXXXVIII), 1996-1998.

HISTORIA LANGOBARDORUM

Paulus Diaconus: *Pauli Historia Langobardorum*., éd. de G. Waitz et L. Bethmann, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis recusi, Monumenta Germaniae historica, XLVIII, Hanovre, 1878 (réimpr. en 2005).

HISTORIA NORWEGIÆ

In *Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Noregs Historie i Middelalderen.* Udgivne efter offentlig foranstaltning ved Gustav Storm, Kristiania (Oslo), Brögger, 1880, pp. 69-124.

Historia Norwegie. Edited by Inger Ekrem and Lars Boje Mortensen. Translated by Peter Fisher, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2003.

A History of Norway and The Passion and Miracles of The Blessed Óláfr. Translated by Devra Kunin. Edited with an introduction and notes by Carl Phelpstead, Londres Viking Society for Northern Research (Text Series, XIII), 2001.

ÍSLENZKAR ÞJOÐSÖGUR

Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri. Safnað hefir Jón Árnason, I-II, Leipzig, 1862-1864.

Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri. Safnað hefir Jón Árnason. Ný útgáfa. Árni Böðvarsson g Bjarni Vilhjálmsson önnuðust útgáfuna, I-VI, Reykjavik, Þjóðsaga, 1954-1961.

IVAIN

Kristian von Troyes, *Ivain: der Löwenritter,* herausgegeben von Wendelin Foerster, Halle, Niemeyer (Romanische Bibliothek, V), 1926.

KUDRUN

Kudrun, nach der Ausgage von Karl Bartsch herausgegeben von Karl Stackmann, Tübingen, Niemeyer (Altdeutsche Textbibliothek, CXV), 2000.

Kudrun: die Handschrift, herausgegeben von Franz H. Bäuml, Berlin, de Gruyter, 1969.

LEONE DIACONO. *STORIA*.

Leo Diaconus: *Historia libri decem: et liber de Velitatione bellica Nicephori Augusti*, éd. de C. B. Hase, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 11, Bonn, 1828.

The "History" of Leo the Deacon: Byzantine military expansion in the tenth century. Introd., transl. and annotations by A.-M. Talbot and D. Sullivan, Washington, DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, (Dumbarton Oaks studies, XLI), 2005.

LEGGI ANGLOSASSONI

Die Gesetze der Angelsachsen. In der Ursprache mit Übersetzung, Erläuterungen und einem antiquarischen Glossar. 2., völlig umgearb. und verm. Aufl., hrsg. von Reinhold Schmid, Leipzig, Brockhaus, 1858.

MARIA DI FRANCIA. *LAIS.*

Die Lais *der Marie de France*, éd. Karl Warnke et Reinhold Köhler, Bibliotheca Normannica: Denkmäler normannischer Literatur und Sprache III, Halle, Niemeyer, 1885.

NIBELUNGENLIED

Das Nibelungenlied. Ein Paralleldruck der Handschriften A, B und C nebst Lesarten der übrigen Handschriften, herausgegeben von Michael S. Batts, Tübingen, 1971.

Das Nibelungenlied. Zweisprachig Mhd.-Nhd. Herausgegeben und übertragen von Helmut De Boor. 4. Auflage, Leipzig, Sammlung Dieterich, 1992.

Chanson des Nibelungen, trad. française par M. Colleville et E. Tonnelat, bibliothèque de philologie germanique, vol.VI, Paris, 1979.

OLAO MAGNO: VEDERE *Historia de gentibus septentrionalibus.*

PASSIO ET MIRACULA BEATI OLAVI

Passio et Miracula Beati Olavi, edited from a twelfth-century manuscript in the Library of Corpus Christi College, Oxford, with an introduction and notes by F. Metcalfe, Oxford, Clarendon Press, 1881.

PAULO DIACONO: vedere *Historia Langobardorum*

PROCOPIO DI CESAREA. *STORIA DELLE GUERRE.*

Procopus Caesariensis, *History of the Wars*, éd. avec trad. anglaise de H.B. Dewing, 7 vols., Loeb Classical Library, Londres, 1914-40.

SAXO GRAMMATICUS: vedere *Gesta Danorum*

SIR GALVANO E IL CAVALIERE VERDE

Sir Gawain and the green Knight, edited by J. R. R. Tolkien and E. V. Gordon, Oxford, Clarendon Press, 1925.

Sire gauvain et le Chevalier vert. Poème anglais du XIV[e] siècle. Traduction avec le texte en regard, une introduction et des notes, par Emile Pons, Paris, Montaigne (Bibliothèque de philologie germanique, IX), 1946.

SVEN AGGESEN. *OPERE.*

Sven Aggesen: *Opuscula Historica*, éd. de M.Cl. Gertz, *Scriptores minores Historiae Danicae* I, Copenhague, 1917.

Sven Aggesen (The Works of...), twelfth-century Danish Historian, trad. anglaise par E. Christiansen, Londres, Viking Society for Northern Research (Text Series, IX), 1992, VIII.

TACITO. *ANNALES*

Annales, texte établi et traduit par P. Wuilleumier, 4 vols., Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1976 - 1990.

TACITO. *GERMANIA*

Die Germania des Tacitus. Erläutert von Rudolf Much. Dritte, beträchtlich erweiterte Auflage, unter Mitarbeit von Herbert Jankuhn. Heraussgegeben von Wolfgang Lange, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek, Reihe 5), 1967.

Cornelius Tacitus, *Germania.* Interpretiert, herausgegeben, übertragen, kommentiert und mit einer Bibliographie versehen von Allan A. Lund, Heidelberg, Winter (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern), 1988.

La Germanie, texte établi et traduit par J. Perret, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1997.
TACITO. *STORIE*
Histoires, texte établi et traduit par P. Wuilleumier et H. le Bonniec, annoté par J. Hellegouarc'h, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1987-1989.
TÁIN BÓ CÚAILNGE
Táin Bó Cuailnge from the Book of Leinster, éd. by Cecile O'Rahilly, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies (Irish Texts Society, XLIX), 1967
Táin Bó Cúailnge. Recension I, éd. by Cecile O'Rahilly, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1976.
La Razzia des vaches de Cooley, récit celtique irlandais traduit de l'irlandais, présenté et annoté par Christian-J. Guyonvarc'h, Gallimard (L'Aube des Peuples) Paris, 1994.
TEODORICO MONACO: vedere *Historia de antiquitate regum Norwagiensium.*
VEGEZIO. *ARTE DELLA GUERRA.*
Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma Rei Militaris*, ed. and trans. by Leo F. Selten, New York, Lang, (American University Studies, series 17, Classical Languages and Literature, 11), 1990.
WIÐSITH
Wiðsith, ed. by Kemp Malone, Copenhague, Rosenkilde & Bagger, (Anglistica, XIII), 1962.
WOLFDIETRICH
Deutsches Heldenbuch, Teil 3-4: Ortnit und die Wolfdietriche (1-2), hrsg. von Arthur Amelung und Oskar Jänicke nach Müllenhoffs Vorarbeiten, Berlin, Zürich, Weidmann (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters), 1968 (2. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1. Ausg., Berlin, 1871-1873).

II. Dizionari, Lessici ed enciclopedie

ALEXANDER Jóhannesson, *Isländisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, Francke, 1956.
ÁSGEIR BLÖNDAL Magnússon, *Íslensk orðsifjabók*, Reykjavik, Orðabók Háskólans, 1989.
[Hans BÄCHTOLD-STÄUBLI] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli, I-IX + 1 registre, Berlin et Leipzig, de Gruyter (Verband Deutscher Vereine für Volkskunde, Handwörterbücher zur deutschen Volkskunde [...] Abteilung I. Aberglaube), 1927-1942 - Réimpression: Berlin, de Gruyter, 1987-2000.
Walter BAETKE, *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Zweite, durchgesehene Auflage, Berlin, Akademie-Verlag (Sitzungsberichte der sächsichen Akademie der Wissenchaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, CXI, Hefte 1-2), 1976 [première édition: 1965-1968].
[BJÖRN Halldórsson] *Lexicon Islandico-Latino-Danicum Biörnonis Haldorsonii.* - Biørn Haldorsens islandske Lexikon. Ex manuscriptis Legati Arna-Magnæani cura R. K. Raskii editum. Præfatus est P. E. Müller, Copenhague,

1814.

[Joseph BOSWORTH et T. NORTHCOTE TOLLER] *An Anglo-Saxon Dictionary*. Based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. Edited and enlarged by T. Northcote Toller. Supplement by Alistair Campbell, Oxford, Clarendon Press, 1898-1921 - Réimpression: Oxford University Press, 1991.

[Richard CLEASBY], *An Icelandic-english dictionnary*. Initiated by Richard Cleasby. Subsequently revised, Enlarged and Completed by Gudbrand Vigfusson. Second Edition with a Supplement by Sir William A. Craigie [...], Oxford, Clarendon Press, 1957 [première édition: 1874-1876].

[ERÍKUR Jónsson], *Oldnordisk Ordbog ved det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab af Erik Jonsson*, Copenhague, Qvist, 1863, XLVIII + 808 p.

Sigmund FEIST, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache, mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen*. Dritte neubearbeitete und vermehrte Auflage, Leyde, Brill, 1939.

[FINNUR Jónsson], *Lexicon Poeticum antiquæ linguæ Septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Oprindelig forfattet af Sveinbjöm Egilsson. Forøget og pany udgivet for det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab. 2. udgave ved Finnur Jónsson, Copenhague, 1931.

FINNUR Jónsson, *Ordbog til de af Samfund til Udg. af gml. Nord. Litteratur udgivne rímur samt til de af dr. O. Giriczek udgivne Bósarimur*, Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur, LI, Copenhague, Jørgensen, 1926-1928.

Johan FRITZNER, *Ordbog over det gamle norske Sprog*. Omarbeitet, forøget og forbedret Udgave, I-III, Kristiania, 1886-1896 [première édition en un volume: 1867].

Félix GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, 3[e] éd. revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2008.

Hugo GERING, *Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda*, Halle (Germanistische Handbibliothek, VII, 4-5), 1903.

Leiv HEGGSTAD, Finn HØDNEBØ et Erik SIMENSEN, *Norrøn ordbok*. 3. utgåva av *Gamalnorsk Ordbok*, Oslo, Det Norske Samlaget 1975.

Ferdinand HOLTHAUSEN, *Vergleichendes und etymologiches Wörterbuch des Altwestnordischen, Altnorwegisch-isländischen einschließlich der Lehn- und Fremdwörter sowie der Eigannamen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.

[Johannes HOOPS], *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten herausgegeben von Johannes Hoops, I-IV, Strasbourg, Trübner, 1911-1919.

[Johannes HOOPS], *Reallexikon* [deuxième édition en cours depuis 1968], vedere *infra*: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*.

Magnus HÆGSTAD et Alf TORP, *Gamalnorsk ordbok med nynorsk tyding*, Kristiania, Det Norske Samlaget, 1909.

[Finn HØDNEBØ], *Ordbog over det Gamle norske Sprog af Johan Fritzner. Rettelser og tillegg* ved Finn Hødnebø, IV, Oslo, Bergen et Tromsø, Universitetsforlaget, 1972.

Johan IHRE, *Glossarium Suiogothicum*,Uppsala, Edmann, 1769.

Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24.

durchgesehene und erweiterte Auflage. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin et New York, de Gruyter, 2002.
Gerhard KÖBLER, *Gotisches Wörterbuch*, Leiden, Brill, 1989.
Hans KUHN, *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Herausgegeben von Gustav Neckel. II. *Kurzes Wörterbuch*. Dritte umgearbeitete Auflage des *Kommentierenden Glossars*, Heidelberg, Winter, 1968.
Kulturhistoriskt Lexikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid, I-XXII, Copenhague, Rosenkilde og Bagger, 1956-1978.
Erik Henrik LIND, *Nosrk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*. Samlade ock utgivna av E. H. Lind, Upsal et Leipzig, 1905-1915.
Erik Henrik LIND, *Nosrk-isländska personbinamn från medeltiden*. Samlade ock utgivna med förklaringar av E. H. Lind, Upsal, 1920-1921.
Erik Henrik LIND, *Nosrk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*. Samlade ock utgivna av E. H. Lind. *Supplementband*. Utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Oslo, Upsal et Copenhague, 1931.
Ordbog over det norrøne prosasprog. A dictionary of Old Norse Prose. Udgivet af Den arnamagnæanske Kommission, Copenhague, Det arnamagnæanske Institut, publication en cours depuis 1989 (Registre, 1989 ; I: *a-bam*, 1995 ; II: *ban-da*, 2000 ; III: *de-em*, 2004).
[Lena PETERSON] *Svenskt runordsregister*. Utarbetat av Lena Peterson. Andra, reviderade upplagan, Upsal, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet (Runrön, II), 1994.
Lena PETERSON, *Nordiskt runnamnslexikon*, Upsal, Språk- och folkminnesinstitutet, 2007, 344 p. (4e éd., 2002, version électronique consultable sur la page: http://www.sofi.se/SOFIU/runlex/index.htm).
Julius POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, Francke, 1959-1969, 1183 p. + 495 p. (Registerband).
Phillip PULSIANO, Kirsten WOLF *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York et Londres, Garland (Garland Encyclopedias of the Middle Ages, I), 1993, XIX + 768 p.
Reallexikon der germanischen Altertumskunde von Johannes Hoops. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten [...] herausgegeben von Heinrich Beck *et al.*, Berlin et New York, de Gruyter, 1968-2008.
Reallexikon der germanischen Altertumskunde [première édition de 1911-1919], vedere *supra*: [Johannes HOOPS], *Reallexikon*.
Oskar SCHADE, *Altdeutsches Wörterbuch*, I-II, Halle, Waisenhaus, 1872-1882 [réimpr. Hildesheim, Olm, 1969].
Sigfús BLÖNDAL, *Íslensk-dönsk orðabók. Islandsk-dansk Ordbog*, I-II, Reykjavik, 1920-1924.
Carl Johan SCHLYTER, *Glossarium ad Corpus iuris Sueco-Gotorum antiqui. Ordbok till Samlingen af Sweriges Gamla Lagar*, Stockholm, Haeggström (Corpus Juris Sueo-Gotorum Antiqui. Utgifven af H.S. Collin och C.J. Schlyter. Bd. 13), 1877.
Moritz SCHÖNFELD, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen. Nach der überlieferung des klassichen Altertums*, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek, Reihe 3), 1965.

Haquin SPEGEL, *Glossarium-Sveo-Gothicum eller Swensk-Ordabook. Inrättat Them til en wällmeent Anledning som om thet härliga Språket willia begynna någon kunskap inhämta*, Lund, Habereger, 1712.
[Gustav STORM et Ebbe HERTZBERG] *Norges gamle Love indtil 1387*. Femte Bind, [...] *Glossarium med Registre*, vedere *supra:* I. SOURCES [B. SOURCES LITTÉRAIRES - 1) Sources en langue norroise].
[SVEINBJÖRN Egilsson] *Lexicon Poëticum Antiquæ Linguæ Septentrionalis*. Conscripsit Sveinbjörn Egilsson. Edidit Societas Regia Antiquarium Septentrionalium, Copenhague, 1860.
Knut Fredrik SÖDERWALL, *Ordbok öfver svenska medeltids-språket*, Lund, Berling (Samlingar utgifna av Svenska Fornskrift-Sällskapet. Serie I, Svenska skrifter), 1884-1973.
[Alf TORP] *Wortschatz der germanischen Spracheinheit*. Unter Mitwirkung von Hjalmar Falk, gänzlich umgearbeitet von Alf Torp. Fünfte unveränderte Auflage, unveränd. Nachdr. der vierten Auflage von 1909 (ursprüngl. als *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen* von August Fick, dritter teil), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
[Olaus VERELIUS], *Olai Vereli index lingvæ veteris scytho-scandicæ sive gothicæ ex vetusti ævi monumentis, maximam partem manuscriptis, collectus atqve opera Olai Rudbecki*, Uppsala, s. n., 1691.
Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Zweite verbesserte Auflage, Leiden, Brill, 1962 [première édition: 1957-1960].

III. Opere

Walter F. C. ADE, «Berserk!», *Word Study*, 1954, XXX/2, p. 5.
Jean ADIGARD DES GAUTRIES, *Les noms de personnes scandinaves en Normandie de 911 à 1066*, Lund (Nomica Germanica, XI), 1954, XXXV + 479 p.
Wolfang ADLER, *Studien zur germanischen Bewaffnung. Waffenmitgabe und Kampfesweise im Niederelbegebiet und den Übrigen freien Germanien um Christi Geburt*, Bonn, Habelt (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde, LVIII), 1993, 285 p.
AÐALHEIÐUR Guðmundsdóttir, «Um berserki, berserksgang og amnita muscaria», *Skirnir*, CLXXV, 2001, pp. 317-353.
AÐALHEIÐUR Guðmundsdóttir, «Um Úlfhams sögu», in *Úlfhams saga*. Aðalheiður Guðmundsdóttir sá um útgáfuna og ritaði inngang, Reykjavik, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi (Rit, LIII), 2001, pp. CXLV-CCXLVI.
AÐALHEIÐUR Guðmundsdóttir, «The Werewolf in Medieval Icelandic Literature», *Journal of English and Germanic Philology*, CVI/3, 2007, pp. 277-303.
Tore AHLBÄCK (dir.), *Saami Religion. Based on Papers read at the Symposium on Saami Religion held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984*, Åbo, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1987, 293 p.
Jürgen AHRENDTS, *Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte*, II: *1965-1969: Eine interdiziplinäre Auswahl von Literatur zu den Rand- und Nachfolgekulturen der Antike in Europa unter besonderer Berücksichtigung*

der nichtchristlichen Religionen, Berlin, de Gruyter (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, V), 1974, XXVI + 591 p.

Andreas ALFÖLDI, «Cornuti. A Teutonic contingent in the service of Constantine the Great an dits Decisive Role in the Battle at the Milvian Bridge», *Dumbaton Oaks Papers*, XIII, 1959, pp. 169-183.

Andreas ALFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, Winter (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Reihe 1. N.F., 5), 1974, 226 p.

Violet ALFORD, «The Abbots Bromley Horn Dance», *Antiquity*, VII, 1933, pp. 203-209.

Violet ALFORD, «Some Hobby Horses of Great Britain», *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, III-IV, 1939, pp. 221-240.

Violet ALFORD, *Introduction to English Folklore*, Londres, Bell, 1952, VIII + 164 p.

– Réimpression: Folcroft, Folcroft Library Editions, 1975.

Violet ALFORD, *Sword Dance and Drama*, Londres, Merlin Press, 1962, 222 p.

Violet ALFORD, «The Hobby Horse and Other Animal Masks», *Folklore*, LXXIX, 1968, pp. 122-34.

Violet ALFORD, *The Hobby Horse and Other Animal Masks*, prepared for publication by Margaret Dean-Smith, Londres, Merlin Press, 1978, XXXIV + 211 p.

Oscar ALMGREN, *Hällristningar och Kultbruk. Bidrag till belysning av de nordiska bronsåldersristningarnas innebörd*, Stockholm (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar, XXXV), 1926-1927, 337 p.

Oscar ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Sigrid Vrancken, Francfort-sur-le-Main, Diesterweg, 1934, XVI + 378 p.

Sylvie ALTHAUS, *Die gotländischen Bildsteine. Ein Programm*, Göppingen, Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, DLXXXVIII), 1993, V + 221 + XIII p. + 29 pl.

Franz ALTHEIM, *Niedergang der alten Welt. Eine Untersuchung der Ursachen*. I. *Die außerrömische Welt*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1952, 350 p.

Björn AMBROSIANI, «Regalia and Symbols in the Boatgraves», in J. P. Lamm et H.-Å. Nordström (dir.), *Vendel period studies. Transactions of the Boat-grave Symposium in Stockolm, February 2-3, 1981*, Statens Historiska Museum Studies II, Stockholm, 1983, pp. 23-30.

Karl von AMIRA, *Grundriss des Germanischen Rechts*. Dritte verbesserte und erweiterte Auflage, Strasbourg, Trübner (Grundriss der germanischen Philologie, V), 1913, XII + 302 p.

Karl von AMIRA, *Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*, Münich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, XXXI, 3), 1922, VI + 415 p.

Harry ANDERSEN, *Runestenenes forbandelsesformularer. Et tolkningsbidrag*, Copenhague, Branner og Korch (Studier fra Sprog- og Oltidsforskning, CCXXI), 1953, 31 p.

Per Sveaas ANDERSEN, *Samlingen av Norge og Kristningen av landet 800-1130*, Bergen-Oslo-Tromsø, Universitetsforlaget (Handbok i Norges historie, II), 1977, 382 p.
Theodore M. ANDERSSON, *The Problem of Icelandic Saga Origins. A Historical Survey*, New Haven et Londres, Yale University Press (Yale Germanc Studies, I), 1964, VI + 190 p.
Theodore M. ANDERSSON, «Kings' Sagas (Konungasögur)», in C. J. Clover et J. Lindow (dir.), *Old Norse-Icelandic Literature. A critical Guide*, Ithaca-Londres, Cornell University Press (Islandica, XLV), 1985, pp. 197-238.
Thorsten ANDERSSON, «Germanskt personnamnsskick i indoeuropeiskt perspektiv», in Th. Andersson (dir.), *Personnamn och social identitet. Handlingar från ett Natur och Kultur-symposium i Sigtuna 19-22 september 1996*, Stockholm, Kungl. Vitterhets, Historie och Antikvitets Akademien (Konferenser, XLII), 1998, pp. 13-35.
Thorsten ANDERSSON, «Hafrsfjord», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIII, 1999, pp. 324-325.
Thorsten ANDERSSON, «Nomen et gens in urnordischer Zeit», in A. I. Boullón Agrelo (dir.), *Actas do XX Congreso Internacional de Ciencias Onomásticas, Santiago de Compostela, 20-25 setembro 1999*, Santiago de Compostella, 2002, pp. 1129-1139.
Marie ANDREE-EYSN, *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet*, Braunschweig, Vieweg, 1910, XIV + 274 p. - Réimpression: Hildesheim, Zürich et New York, Olms (Volkskundliche Quellen, Reihe V, Sitte und Brauch), 1978.
Marie ANDREE-EYSN, «Die Perchten im Salzburgischen», *Archiv für Anthropologie*, Neue Folge, III, 2, Braunschweig, 1905, pp. 122-141.
Richard ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Maier, 1878, XII + 333 p.
Richard ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Neue Folge*, Leipzig, Veit, 1889, VIII + 273 p.
Peter ANKER (*et al.*), *L'art scandinave*, trad. de l'anglais par Dom Norbert Vaillant, osb, La Pierre qui vire, Zodiaque (La Nuit des temps, XXVIII-XXIX), 1968-1969, 2 vol., 463 p. + 258 p.
Hans Hubert ANTON (*et al.*), «Sakralkönigtum», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXVI, 2004, pp. 179-320.
Ernst Gottfrid ARBMAN, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala, Uppsala Universitets Årsskrift (Filos., Språkvet. och Hist. Vetensk., Avh. 2), 1922, 312 p.
Ernst Gottfrid ARBMAN, «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien», *Le monde oriental*, XX, 1926, pp. 85-226 et XXI, 1927, pp. 1-185.
Ernst Gottfrid ARBMAN, «Begravning. Vikingatid», in *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, I, 1956, col. 409-415.
Ernst Gottfrid ARBMAN, *Ectasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View*. Vol. II: Essence and Forms of Ectasy, Stockhom, Svenska bokförlaget - Norstedts (Scandinavian University Books), 1968, VIII + 668 p.

Alice Margaret ARENT, «The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga», in E. C. Polomé (dir.), *Old Norse Literature and Mythology. A Symposium*, Austin (Texas), University of Texas Press, 1969, pp. 130-199.

ARNGRÍMUR Jónsson, vedere *supra:* I. SOURCES [B. SOURCES LITTÉRAIRES].

Birgit ARRHENIUS, «The chronology of the Vendel graves», in J. P. Lamm et H.-Å. Nordström (dir.), *Vendel period studies. Transactions of the Boat-grave Symposium in Stockolm, February 2-3, 1981*, Statens Historiska Museum Studies II, Stockholm, 1983, pp. 39-70.

Birgit ARRHENIUS et Henry FREIJ, «"Pressbleck" Fragments from the East Mound in Old Uppsala Analysed with a Laser Scanner», *Laborativ Arkeologi*, VI, 1992, pp. 75-110.

Greta ARWIDSSON, *Valsgärde 8. Die Gräberfunde von Valsgärde II*, Upsal Almqvist & Wiksell (Acta musei septentrionalium regiae Universitatis Upsaliensis, IV), 1954, 150 p.

Greta ARWIDSSON, «Demonmask och gudabild i germansk folkvandringstid», *Tor*, IX, 1963, pp. 163-187.

Greta ARWIDSSON, *Valsgärde 7. Die Gräberfunde von Valsgärde III*, Upsal, Almqvist & Wiksell (Acta musei septentrionalium regiae Universitatis Upsaliensis, V), 1977, 152 p.

Reidar ASTÅS, «Óláfr, St.», in Ph. Pulsiano *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, pp. 445-446.

Morten AXBOE, «Copying in Antiquity: The Torslunda Plates», *Studien zur Sachsenforschung*, VI, Hildesheim, 1987, pp. 13-22.

Morten AXBOE, Hans Frede NIELSEN et Wilhelm HEIZMANN, «Gallehus», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, X, 1998, pp. 330-345.

[Hans BÄCHTOLD-STÄUBLI], *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vedere *supra*: II. DICTIONNAIRES.

Walther BAETKE, «Altgermanische Gottesverehrung und Frömmigkeit», *Zeitschrift für Deutschkunde*, LIII, 1939, pp. 100-105 - Repris in *id.*, *Vom Geist und Erbe Thules. Aufsätze zur nordischen und deutschen Geistes- und Glaubensgeschichte*, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1944, pp. 17-32).

Walther BAETKE, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Frankfurt am Main, Diesterweg, 1944, XX + 220 p.

Walther BAETKE, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen, Mohr, 1942, VIII + 226 p.

Walther BAETKE, *Die Götterlehre der Snorra-Edda*, Berlin, Akademie-Verlag (Berichte über die Verhandlungen der Sächsichen Akademie der Wissenchaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, XCVII, 3), 1950, 68 p.

Walther BAETKE, *Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik*, Berlin, Akademie-Verlag (Berichte über die Verhandlungen der Sächsichen Akademie der Wissenchaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, XCVIII, 6), 1951, 135 p.

Walther BAETKE, *Über die Entstehung der Isländersagas*, Berlin, Akademie-Verlag (Berichte über die Verhandlungen der Sächsichen Akademie der Wissenchaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, CII, 5), 1956, 108 p.

Walther BAETKE, *Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung*

über das nordische «Sakralkönigtum», Berlin, Akademie-Verlag (Sitzungsberichte der sächsichen Akademie der Wissenchaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, CIX, 3), 1964, 182 p.
Walther BAETKE, *Die Isländersaga*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, CLI), 1974, XXII + 390 p.
Sverre BAGGE, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkeley, Los Angeles et Oxford, University of California Press, 1991, IX + 339 p.
Egil BAKKA, «Scandinavian Trade Relations with the Continent and the British Isles in Pre- Viking Times», in *Early Medieval Studies*, III, Stockholm (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien. Antikvariskt arkiv, XL), 1971, pp. 37-51.
Lauritz BALTZER (éd.), *Hällristningar från Bohuslän. Glyphes des rochers du Bohuslän (Suède)*. Teckande och utgifna af L. Baltzer. Med förord af Viktor Rydberg, Göteborg, 1881- 1890, Series 1-2, 18 p., 68 p., 58 + 23 pl., 1 carte.
Richard F. BAUERLE, «Improving the O. E. D. Definition of Berserk», *Notes and Queries*, 1958, CCIII, pp. 16-17.
Anton BAUMSTARK, *Urdeutsche Staatsalterthümer zur schützenden Erläuterung der Germania des Tacitus*, Berlin, 1873, 977 p.
Jos BAZELMANS, «Conceptualising early Germanic political structure. A review of the concept of "Gefolgschaft"», in N. Roymans et F. Theuws (éd.), *Images of the past. Studies on ancient societies in northwestern Europe*, Amsterdam, Instituut voor Pre- en Protohistorische Archeologie Albert Egges van Giffen (Studies in Prae- en Protohistorie, VII), 1991, pp. 91-130.
Jos BAZELMANS, *By Weapons made Worthy. Lords, Retainers and their Relationship in Beowulf*, Amsterdam, Amsterdam University Press (Archaeological Studies, V), 1999, XIII + 206 p.
D. J. BEARD, «The Berserkr in Icelandic Literature», in R. Thelwall (dir.), *Approaches to Oral Literature*, Occasional Papers in Linguistics and Language Learning, IV (January 1978), Coleraine, New University of Ulster, 1978, pp. 99-114.
Heinrich BECK, *Einige vendelzeitliche Bilddenkmäler und die literarische Überlieferung*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften (Philosophish-historische Klasse, Sitzungsberichte, VI), 1964, 50 p.
Heinrich BECK, *Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tiersymbolik*, Berlin, de Gruyter (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge, XVI (140), 1965, 207 p.
Heinrich BECK, «Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung», *Frühmittelalterliche Studien*, II, 1968, pp. 237-250.
Heinrich BECK, «Waffentanz und Waffenspiel», in H. Birkhan et O. Gschwantler (dir.), *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, I, Vienne, Notring, 1968, pp. 1-16.
Heinrich BECK, «*Hit óarga dýr* und die mittelalterliche Tiersignificatio», in J. M. Weinstock (dir.), *Saga og språk: Studies in language and literature. Presented to Lee M. Hollander*, Austin, Texas (Jenkins), 1972, pp. 97-111.
Heinrich Beck, «Das Problem der bitheriophoren Personennamen im German-

ischen», in H. Roth *et al.*, *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. internationalen Kolloquiums in Marburg, 15. bis 19. Februar 1983*, Sigmaringen, Thorbecke, 1986, pp. 303-315.

Heinrich BECK, «Einherier», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, VII, 1989, pp. 22-23.

Heinrich BECK, Detlev ELLMERS et Kurt SCHIER (dir.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin et New york, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, V), 1992, VIII + 751 p.

Heinrich BECK et Grethe Authén BLOM, «Félag», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, VIII, 1994, pp. 299-302.

Heinrich BECK, Inga HÄGG et Heiko STEUER, «Maske», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIX, 2001, pp. 384-391.

Inge BECK, *Studien zu Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 1967, 245 p.

Elis BEHMER, *Das zweischneidige Schwert der germanischen Völkerwanderungszeit*, Stockholm, Akademisk Avhandling Stockholms Högskola, 1939, 219 p. + LXIV pl.

Lise BENDER JØRGENSEN, «Bjørnekrigere», *Spor. Nytt fra fortiden*, 2001/1, pp. 4-8.

Lise BENDER JØRGENSEN, «Krigerdragten i folkevandringstiden», in P. Rolfsen *et al.*, *Snartemofunnene i nytt lys*, Oslo (Universitetets kulturhistoriske museer, Skrifter, II), 2003, pp. 53-79.

BENEDIKT GRÖNDAL Sveinbjarnarson, «Folketro i Norden, med særligt Hensyn til Island», in *Annaler for nordisk Oldkyndighed og Historie*, Copenhague (Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab), 1863, pp. 3-178.

Sven BENSON, «Namn och bebyggelse på Listerlandet», *Namn och bygd*, LXXXIV, 1996, pp. 23-41.

Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. I, *Economie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, 376 p.

Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. II, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, 340 p.

Melissa A. BERMAN, «Egils saga and Heimskringla», *Scandinavian Studies*, LIV, 1982, pp. 21-50.

Richard BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages. A study in Art, Sentiment, and Demonology*, Cambridge (Massachusetts), Havard University Press, 1952, XIII + 224 p.

Marion BERTRAM, «*Die Alamannen*», in W. Menghin (dir.), *Merowingerzeit - Europa ohne Grenzen*, Wolfratshausen, Minerva, 2007, pp. 168–181.

Siegfried BEYSCHLAG, *Konungasögur. Untersuchungen zur Königssaga bis Snorri. Die älteren übersichtswerke samt Ynglingasaga*, Copenhague, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana, VIII), 1950, 382 p.

Just BING, «Studier i Harald Hårfagres og hans sønners historie», *Historisk Tidsskrift utgitt av den norske historiske forening*, XXXIII, 1943-1945, pp. 169-224.

Helmut BIRKHAN, «Altgermanistische Miszellen aus "funfzehn Zettelkästen gezogen"», in *id.* (dir.), *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, Vienne, Wilhelm Braumüller (Philologica Germanica, III), 1976, Vienne, pp. 15-83.

Helmut BIRKHAN, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, XI + 1270 p.

Helmut BIRKHAN, «Furor heroicus», in A. Ebenbauer *et al.*, *Das Niebelungenlied und die europäische Heldendichtung: 8. Pöchlarner Heldenliedgespräch*, Vienne, Fassbaender (Philologica Germanica XXVI), 2006, pp. 9-38.

Thomas BIRKMANN, *Von Ågedal bis Malt. Die skandinavische Runeninschriften vom Ende des 5. bis Ende des 9. Jahrhunderts*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XII), 1995, XI + 428 + 35 p.

BJARNI Aðalbjarnarson, *Om de norske kongers Sagaer*, Oslo, Dybwad (Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo ; 2: Hist.-filos. Klasse ; 1936, IV), 1937, 236 p.

BJARNI Einarsson, *Skáldasögur. Um uppruna og eðli ástaskáldasagnanna fornu*, Reykjavik, Bókaútgáfa Menningarsjóðs, 1961, 302 p.

BJARNI Einarsson, *Litterære forudsætninger for Egils saga*, Reykjavik, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi (Rit, XXXI), 1987, pp. 32-34.

BJARNI Guðnason, *Um Skjöldungasögu*, Reykjavik, Bókaútgáfa Menningarsjóðs, 1963, XIX + 325 p.

Erik BJÖRKMAN, *Nordische Personennamen in England in alt- und frühmittelenglischer Zeit: Ein Beitrag zur englischen Namenkunde*, Halle, Niemeyer (Studien zur englischen Philologie, XXXVII), 1910, XI + 217 - Réimpression: Walluf bei Wiesbaden, Sändig, 1973.

Benjamin BLANEY, «The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme», *Scandinavian Studies* LIV, 1982, pp. 279-294.

Benjamin BLANEY, *The* Berserkr, *His Origin and Development in Old Norse Literature*, University of Colorado at Boulder, 1972, XII + 206.

Benjamin BLANEY, «Berserk», in Ph. Pulsiano *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, pp. 37-38.

Willem de BLÉCOURT, «A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian "Werewolf"», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, Volume II/1, 2007, pp. 49-67.

Martin BLINDHEIM *et al.*, *Olav, konge og helgen, myte og symbol*, Oslo, St. Olavs forlag, 1981, 192 p.

Inger M. BOBERG, *Motif-Index of Early Icelandic Literature*, Copenhague, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana, XXVII), 1966, 267 p.

Kurt BÖHNER, «Die fränkischen Gräber von Orsoy, Kreis Moers», *Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn*, CXLIX, 1949, pp. 146-196.

Kurt BÖHNER, «Die frühmittelalterlichen Silberphaleren aus Eschwege (Hessen) und die nordischen Pressblechbilder», *Jahrbuch des röm.-germ. Zentralmuseums Mainz*, XXXVIII, 1991, pp. 681-743.

Kurt BÖHNER, «Die Frühmittelalterliche Spangenhelme und die nordischen Helme der Vendelzeit. II, Die Vendelhelme», *Jahrbuch des röm.-germ. Zentralmuseums Mainz*, XLI, 1994, pp. 471-549.

Willem B. BOLLÉE, «The Indo-European Sodalities in Ancient India», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, CXXXI, 1981, PP. 172-191.
Wilhelm BOUDRIOT, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn, Röhrscheid (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, II), 1928, VIII + 79 p. - Réimpression: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Libelli, CXXVII), 1964.
Régis BOYER, «Herfjötur(r)», in *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin. Travaux et mémoires. Actes du colloque de Chantilly 1er -2 mai 1980*, Paris, les Belles Lettres (Centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X), 1983, pp. 153-168.
Régis BOYER, *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Paris, Berg international (L'île verte), 1986, 219 p.
Gerard BREEN, «Personal Names and the Re-creation of *berserkir* and *úlfheðnar*», *Studia anthroponymica Scandinavica*, XV, 1997, pp. 5-38.
Gerard BREEN, *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*, University of Cambridge, Faculty of English, Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic (Thèse non publiée), 1999, XVII + 225 p.
Gerard BREEN, «"The wolf is at the door". Outlaws, Assassins, and Advengers Who Cry "Wolf!"», *Arkiv för nordisk filologi*, CXIV, 1999, pp. 31-43.
Carsten BREGENHØJ, «Two masks from Viking Haddeby. Interpreting their representation and use», in M. Vasenkari *et al.*, *Telling, Remembering, Interpreting, Guessing. A Festschrift for Prof. Anniki Kaivola- Bregenhøj on her 60th Birthday 1st February 1999*, Joensuu, Suomen Kansatietouden Tutkijain Seura (Kultaneito III. Scripta Aboensia 1, Studies in Folkloristics), 2000, pp. 288-296.
Jan BREMMER, «The Suodales of Poplios Valesios», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, XCVII, 1982, pp. 133-147.
Dominique BRIQUEL, «Des comparaisons animales homériques aux guerriers-fauves indo-européens», *Kernos, revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, VIII, 1995, pp. 31-39.
Stefan BRINK, «Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth», in M. Stausberg *et al.*, *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXI), 2001, pp. 76-112.
Stefan BRINK, «How Uniform was the Old Norse Religion?», in J. Quinn *et al.*, *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 105-136.
Rupert L. S. BRUCE-MITFORD, «Fresh Observations on the Torslunda Plates», *Frühmittelalterliche Studien*, II, 1968, pp. 233-236.
Rupert L. S. BRUCE-MITFORD, *Aspects of Anglo-Saxon Archaeology. Sutton Hoo and other discoveries*, Londres, Gollancz, 1974, XXI + 356 + 112 p.
Rupert L. S. BRUCE-MITTFORD *et al.* (dir.), *The Sutton Hoo Ship-Burial*. I. Excavations, backgrounds, the ship, dating and inventory, Londres, British Museum Publications, 1975, 792 p.
Rupert L. S. BRUCE-MITTFORD *et al.* (dir.), *The Sutton Hoo Ship-Burial*. II. Arms, armour and regalia, Londres, British Museum Publications, 1978, 651 p.

Rupert L. S. BRUCE-MITTFORD *et al.* (dir.), *The Sutton Hoo Ship-Burial.* III. Late Roman and Byzantine silver, hanging-bowls, drinking vessels, cauldrons and other containers, textiles, the lyre, pottery bottle and other items. Edited by Angela Care Evans, Londres, British Museum Publications, 1983, 2 vol., XLIV + 998 p.

Rupert L. S. BRUCE-MITTFORD, «The Sutton Hoo Ship-Burial: some Foreign Connections», in *Angli e Sassoni al di qua e al di lá del mare*, XXXII[e] settimane di studio, Centro italiano di studio sull'alto medioevo, Spolete, 1986, pp. 142-210.

Wilhelm BRUCKNER, *Die Sprache der Langobarden*, Berlin et New York, de Gruyter, 1969, XVI + 338 p. [1[ère] édition: Strasbourg, Trübner (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, LXXV), 1895].

Hermann von BRUININGK, «Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendenschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht im Jahre 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren», *Mitteilungen aus der Livländischen Geschichte*, XXII, 3 (Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde zu Riga), 1924, pp. 163-220.

Anton Wilhelm BRØGGER, Hjalmar FALK et Haakon SHETELIG, *Osebergfundet*, Kristiania (Oslo), Universitetets oldsaksamling, I-III, V, 1917-1928, IX + 368 p. + 27 pl. ; X + 305 p.+19 pl. ; VI + 339 p. + 14 pl. ; 279 p. + 111 pl. (pour le vol. IV, *cf. infra*, A. E. Christensen et M. Nockert, *Osebergfunnet*, 2006).

Anton Wilhelm BRØGGER, *Stiklestadslaget*, Oslo, Dybwad (Det Norske Videnskaps-Akademi, Historisk-Filosofisk Klasse, Avhandlinger, 1946, II), 1946, 78 p.

Peter BUCHHOLZ, *Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte*, I: *1954-1964: Literatur zu den antiken Rand- und Nachfolgekulturen im außermediterranen Europa unter besonderer Berücksichtigung der nichtchristlichen Religionen*, Berlin, de Gruyter (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, II), 1967, XXXIII + 299 p.

Peter BUCHHOLZ, *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1968, 108 p.

Peter BUCHHOLZ, «Shamanism - The Testimony of Old Icelandic Literary Tradition», *Mediaeval Scandinavia*, IV, 1971, pp. 7-20.

Peter BUCHHOLZ, *Vorzeitkunde. Mündliches Erzählen und Überliefern im mittelalterlichen Skandinavien nach dem Zeugnis von Fornaldarsaga und eddischer Dichtung*, Neumünster, Wachholtz (Skandinavistische Studien, XIII), 1980, 204 p.

Alexander BUGGE, *Vikingerne. Billeder fra vore forfædres liv*, Copenhague, Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1904, 319 p.

Alexander BUGGE, *Vikingerne. Billeder fra vore forfædres liv.* Anden Samling, Copenhague, Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1906, 342 p.

Alexander BUGGE (dir.), *Norges historie: Fremstillet for det norske folk*, tome I/2, *Tidsrummet ca. 800-1030*, Kristiania, Aschehoug, 1909-10, 428 p.

Ludwig BUISSON, *Der Bildstein Ardre VIII auf Gotland. Göttermythen, Helden-*

sagen und Jenseitsglaube der Germanen im 8. Jahrhundert n. Chr., Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht (Abhandlungen der Akademe der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klase, Dritte Folge, CII), 1976, 136 p. + 23 pl.

Geneviève BÜHRER-THIERRY, «Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge», in L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, pp. 175-187.

Jørgen BUKDAHL, «St Olav and Norway», *American Scandinavian Review*, XVIII (1930), pp. 405-13.

Göran BURENHULT, *Arkeologi i Norden*, I-II, Stockholm, Natur och Kultur, 1999-2000, 495 p., 540 p.

Jesse L. BYOCK, *Medieval Iceland. Society, Sagas and Power*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1988, XII + 264 p.

Jesse L. BYOCK, «The skull and bones in Egil's saga. A Viking, a grave and Paget's disease», *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, XXIV, 1993, pp. 23-50.

Jesse L. BYOCK, «Egil's Bones», *Scientific American*, CCLXXII, 1995, pp. 82-87.

Jesse L. BYOCK, «Die Egil-saga und das Paget-syndrom», *Spektrum der Wissenschaften*, 1995/III, pp. 90-95.

Jesse L. BYOCK, *L'Islande des Vikings*, Paris, Aubier, 2007, 492 p.

Louise BÄCKMAN et Åke HULTKRANTZ, *Studies in Lapp Shamanism*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, XVI), 1978, 128 p.

Olav BØ, «*Hólmganga* and *einvígi*. Scandinavian Forms of the Duel», *Mediaeval Scandinavia*, II, 1968, pp. 132-148.

Alistair CAMPBELL, «The Opponents of Haraldr Hárfagri at Hafrsfjorðr», *Saga-Book of the Viking Society*, XII, 4, 1942, pp. 232-237.

Edith CAMPI, «"Hic et Nunc". Réflexions sur l'idée de tradition», *L'Homme*, Année 1985, Volume 25, Numéro 95, pp. 141-156.

Torsten CAPELLE et Hayo VIERCK, «Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit», *Frühmittelalterliche Studien*, V, 1971, p. 42-100.

Torsten CAPELLE, «Amulett», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, 1973, pp. 269-270.

Torsten CAPELLE, *Archäologie der Angelsachsen. Eigenständigkeit und kontinentale Bindung vom 5. bis 9. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, VIII + 158 p.

Charles T. CARR, *Nominal Compounds in Germanic*, Londres, Milford (St Andrews University Publications), XLI, Londres, 1939 XXXVI + 497 p.

Hilding CELANDER, *Nordisk Jul.* I. Julen I gammaldags bondesed, Stockholm, Geber, 1928, 365 p.

Hilding CELANDER, «Oskoreien och besläktade föreställningar i äldre och nyare nordisk tradition», *Saga och Sed*, 1943, pp. 71-175.

Hilding CELANDER, *Förkristen jul enligt norrönakällor*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, Acta universitatis gothoburgensis. Göteborgs universitets årsskrift, LXI, 1955, 91 p.

Hector Munro CHADWICK, *The Cult of Othin: An Essay in the Ancient Religion of the North*, Londres, Clay & Sons, 1899, 82 p.
Sonia CHADWICK-HAWKES, H. R. ELLIS DAVIDSON et Chr. HAWKES, «The Finglesham Man», *Antiquity*, XXXIX, 1965, pp. 17-32.
Sonia CHADWICK-HAWKES (dir.), *Weapons and warfare in Anglo-Saxon England*, Oxford University Committee for Archaeology, (Monograph. XXI), 1989, 213 p.
William A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1970, IX + 276 p.
Marlene CIKLAMINI, «The Old Icelandic Duel», *Scandinavian Studies*, XXXV, 1963, pp. 175-194.
Marlene CIKLAMINI, «The Literary Mold of the *hólmgǫngumaðr*», *Scandinavian Studies*, XXXVII, 1965, pp. 117-138.
Arne Emil CHRISTENSEN, Anne S. INGTAD et Bjørn MYHRE, *Oseberg-dronningens grav: vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Oslo, Schibsted, 1992, 294 p.
Arne Emil CHRISTENSEN et Margareta NOCKERT, *Osebergfunnet*, IV. Tekstilene, Oslo, Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo, 2006, 400 p.
Carolus CLEMEN, *Fontes historiae religionis germanicae*, Berlin, Walter de Gruyter (Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos edidit Carolus Clemen. Fasciculus III), 1928 XXXV, 1938, 112 p.
Carolus CLEMEN, «Altersklassen bei den Germanen», *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXV, 1938, pp. 60-65.
Carol J. CLOVER et John LINDOW (dir.), *Old Norse-Icelandic Literature: A critical Guide*, Ithaca-Londres, Cornell University Press (Islandica, XLV), 1985, 387 p.
– Réimpression: Toronto et Londres, University of Toronto Press, Medieval Acadamy reprints for Teaching, XLII, 2005.
Margaret Clunies ROSS, «Þjóðólfr of Hvin», in Ph. Pulsiano *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, pp. 665-66.
Margaret Clunies ROSS (dir.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, Odense, University Press of Southern Denmark (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization, XIV), 2003, 312 p.
Ernst CORDT, *Die Gilden. Ursprung und Wesen*, Göppingen, Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, CDVII), 1984, 222 p.
Ole CRUMLIN-PEDERSEN (with contributions by Christian Hirte, Kenn Jensen and Susan Möller-Wiering), *Viking-Age Ships and Shipbuilding in Hedeby/Haithabu and Schleswig*, Roskilde, The Viking Ship Museum (Ships & Boats of the North, vol. 2), 1997, 328 p.
Ole CRUMLIN-PEDERSEN et Brigitte MUNCH THYE (dir.), *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th – 7th May 1994*, Copenhague, National Museum of Denmark (Publications from the National Museum. Studies in Archaeology & History, I), 1995, 195 p.
Olof DALIN, *Svea Rikes Historia. Ifrån des Begynnelse til våra tider*, I-III, Stockholm, Salvius, 1747-1762.

Ormonde M. DALTON, *Catalogue of the Ivory Carvings of the Christian Era* [...] *in the Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography of the British Museum.* With a preface by Sir Charles H. Read, Londres, British Museum, 1909, 193 p., CXXV pl.

Mary DANIELLI, «Initiation Ceremonial from Old Norse Literature», *Folklore*, LVI, 1945, pp. 229-45.

Sonja DANIËLLI, «Wulf, Min Wulf. An Eclectic Analysis of the Wolf Man», *Neophilologus*, XC/1, 2006, pp. 135-154.

Sonja DANIËLLI, «Wulf, Min Wulf. An Eclectic Analysis of the Wolf Man», *Neophilologus*, XCI/3, 2007, pp. 505-524.

Ing-Marie Back DANIELSSON, «Sense and Sensibility. Masking Practices in Late Iron Age Boat-Graves», in F. Fahlander et A. Kjellström (dir.), *Making Sense of Things. Archaeologies of Sensory Perception*, Stockholm, Stockholm university, Department of Archaeology and classical studies (*Studies in Archaeology*, LIII), 2010, pp. 21-40.

Rahul Peter DAS et Gehrard MEISER (dir.), *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei den indogermanischen Völkern*, Bremen, Hempen (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie, I), 2002, 156 p.

Hilda R. ELLIS DAVIDSON: vedere Hilda Roderick ELLIS.

Heinz DEHMER, *Primitives Erzählungsgut in den Íslendiga-Sögur*, Leipzig, Weber (Von deutscher Poeterey. Forschungen und Darstellungen aus dem Gesamtgebiete der deutschen Philologie, II), 1927, 149 p.

René L. M. DEROLEZ, *Les dieux et la religion des Germains.* Traduction française par F. A. L. Cunen, Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1962, 268 p. – Édition originale: *De Godsdienst der Germanen*, Roermond et Maaseik, Romen & zonen, 1961, 284 p.

Bruce DICKINS, «The Cult of S. Olave in the British Isles», *Saga-Book of the Viking Society*, XII, 1937-1938, pp. 53-80.

François-Xavier DILLMANN, «Étude de mythologie nordique: à propos de l'interprétation dumézilienne du dieu Óðinn», in *Cahiers du Centre de recherche sur les pays du Nord et du Nord-Ouest*, I), 1978, pp. 19-32.

François-Xavier DILLMANN, «La fureur de Grímr... et la grandeur de sa servante», in *Grímsæventýri sögð Grími M. Helgasyni sextugum 2. september 1987*, I, Reykjavik, 1987, pp. 22-24.

François-Xavier DILLMANN, «Magie et héroïsme dans l'Islande ancienne: à propos de la métamorphose d'Atli (*Hávarðar saga Ísfirðings*, chapitres 15-23)», in *Recueil d'études en hommage à Lucien Musset (Cahier des Annales de Normandie*, XXIII), Caen, Musée de Normandie, 1990, pp. 89-94.

François-Xavier DILLMANN, «Seiður og shamanismi í Íslendingasögum», *Skáldskaparmál*, II, 1992, pp. 20-33.

François-Xavier DILLMANN, «Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion», in Anders Hultgård, *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, Nora, Bokförlaget Nya Doxa (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala, XI), 1997, pp. 51-73 [bibliographie, pp. 197-223].

François-Xavier DILLMANN, «Des païens et des chiens. A propos du composé norrois *hund- heiðinn*», in M. Stausberg *et al.* (dir.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum*

seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXI), 2001, pp. 113-135.
François-Xavier DILLMANN, «Le heaume du roi Hákon. A propos des strophes III et IV des *Hákonarmál*», *Journal des Savants*, 2002, I, pp. 151-178.
François-Xavier DILLMANN, *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*, Upsal, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, XCII), 2006, XVIII + 779 p.
Geoffrey W. DIMBLEBY, *Plants und Archaeology*, Londres, Baker, 1967, 187 p.
Renate DOHT, *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*, Vienne, Halosar (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, III), 1974, 379 p.
Aage Gerhardt DRACHMANN, *De navngivne Sværd i Saga, Sagn og Folkevise*, Copenhague, Gad (Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, CCLXIV), 1967, 73 p.
Ulf DROBIN, «Odin and Animal Transformations», in *Proceedings of the 7th International Abashiri Symposiums: Animals in the Spiritual World of Northern Peoples*, Abashiri, Hokkaido Museum of Northern Peoples, 1993, pp. 59-68.
Ulf DROBIN *et al.* (dir.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1999, 250 p.
Ursula DRONKE, «Eddic poetry as a source for the history of Germanic religion», in H. Beck *et al.* (dir.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin et New york, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, V), 1992, pp. 656-684.
Hans Peter DUERR, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 2003, 655 p.
Edelestand DUMERIL: vedere Edelestand du MERIL.
Georges DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains, Essai d'interprétation comparative*, Paris, Leroux (Mythes et religions, I), 1939, XVI + 157 p.
Georges DUMÉZIL, *Les dieux des germains: Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris, Presses Universitaires de France (Mythes et religions, XXXVIII), 1959, 128 p.
Georges DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1986, 268 p.
Georges DUMÉZIL, *Du mythe au roman, la saga de Haddingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*, Paris, Presses Universitaires de France (Collection Hier), 1970, 208 p. - Réimpression corrigée: Presse Universitaires de France (Quadrige), 1983.
Georges DUMÉZIL, «Fougue et rage dans l'Iliade», in *id.*, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vint-cinq esquisses de mythologie (26-50)*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 1983, pp. 181-191.
Georges DUMÉZIL, *Heur et Malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-européens*. Deuxième édition, remaniée, Paris, Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique), 1985, 236 p.
Georges DUMÉZIL, *Loki*. Nouvelle édition refondue, Paris, Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique), 1986, 261 p.

Georges DUMÉZIL, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Edition établie et préfacée par F.-X. Dillmann, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 2000, XX + 376 p.

Ernst DÜMMLER, «Über den Furor Teutonicus», *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Sitzung der philosophisch-historischen Classe, IX), 1897, pp. 111-126.

David N. DUMVILLE, «Kingship, Genealogies and Regnal lists», in P. H Sawyer et I. N. Wood (dir.), *Early medieval Kingship*, University of Leeds, 1977, pp. 72-104.

David N. DUMVILLE, «The West-Saxon Geneological Regnal List. Manuscripts and Texts», *Anglia*, CIV, 1986, pp. 1-32.

Frédéric DURAND, *Les Vikings et la mer*, préface de François-Xavier Dillmann, Paris, Errance, 1996, 135 p.

Klaus DÜWEL, «Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte», in H. Jahnkun (dir.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa* [...], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, LXXIV), 1970, pp. 219-239.

Klaus DÜWEL, «Runeninschriften auf Waffen», in R. Schmidt-Wiegand (dir.), *Wörter und Sachen im Lichte der Bezeichnungsforschung*, Berlin et New York, de Gruyter, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, I), 1981, pp. 128-167.

Klaus DÜWEL, «Zu den theriophoren Runenmeisternamen, insbesondere in Brakteateninschtiften. Diskussionsbeitrag», *Frühmittelalterliche Studien*, XVIII, 1984, pp. 321-333.

Klaus DÜWEL, *Das Opferfest von Lade, Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religions-geschichte*, Vienne, Halosar (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, XXVII), 1985, 213 p.

Klaus DÜWEL, «Runeinschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte», in H. Beck *et al.* (dir.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, V), 1992, pp. 336-364.

Klaus DÜWEL (dir.), *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des vierten internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XV), 1998, XIV + 812 p.

Klaus DÜWEL, «Jarl. §2. Runologisches», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XVI, 2000, pp. 33-34.

Klaus DÜWEL, *Runenkunde*. 3., vollständig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart et Weimar, Metzler (Sammlung Metzler, LXXII), 2001, XII + 270 p.

Else EBEL, «Haar- und Barttracht», §2: *Überlieferung im Norden*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIII, 1999, pp. 240-244.

Alfred EBENBAUER, *Helgisage und Helgikult*, Vienne, Universität Wien, Institut für Germanistik (thèse non publiée), 1970, V + 231 p.

Carl-Martin M. EDSMAN, *Studies in Schamanism. Based on Papers read at the Symposium on Schamanism held at Åbo on the 6th-8th of september, 1962*, Stockholm, Almqvist & Wiksell (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XV), 1967, 185 p.

Carl-Martin M. EDSMAN, «De lapska björnceremonierna. En översikt av källmaterial och problem», *Saga och Sed*, 1982, pp. 38-74.
Carl-Martin M. EDSMAN, *Jägaren och makterna. Samiska och finska björnceremonier*, Upsal, Dialekt- och folkminnesarkivet (Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala, Ser. C, VI), 1994, 200 p.
Carl-Martin EDSMAN, «La fête de l'ours chez les Lapons. Sources anciennes et recherches récentes sur certains rites de chasses aux confins septentrionaux de la Scandinavie». Traduit et adapté du suédois, et augmenté de notes, par François-Xavier Dillmann, *Proxima Thule*, II, 1996, pp. 11-49.
Christine N. F. EICKE, *Sozialformen der männlichen Jugend Altnorwegens*, Vienne, Halosar (Wiener Arbeiten zur germanistischen Altertumskunde und Philologie, V), 1978, V + 397 p.
Christine N. F. EICKE, «Oskoreia ok ekstaseriter», *Norveg*, XXIII, 1980, pp. 229-309.
EINAR Ól. Sveinsson, *Verzeichnis isländischer Märchenvarianten*. Mit einer einleitenden Untersuchung, Helsinki, Akademia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications, LXXXIII), 1929, XCII + 175 p.
EINAR Ól. Sveinsson, *Dating the Icelandic Sagas. An Essay in Method*. Traduction de Gabriel Turville-Petre, Londres, Viking Society for Northern Research, 1958, X + 126 p.
EINAR Ól. Sveinsson, *Íslenskar bókmenntir í fornöld*, I, Reykjavik, Almenna Bókafélagið, 1962, VIII + 533 p.
EINAR Ól. Sveinsson, *The folk-stories of Iceland*. Revised by Einar G. Pétursson. Translated by Benedikt Benediks. Edited by Anthony Faulkes, Londres, Viking Society for Northern Research (Text Series, XVI), 2003, 318 p.
Mircea ELIADE, «Le problème du chamanisme», *Revue de l'histoire des religions*, CXXXI, 1946, pp. 5-52.
Mircea ELIADE, «Le dieu "lieur" et le symbolisme des nœuds», *Revue de l'histoire des religions*, CXXXIV, 1948, pp. 5-36 - Repris in *id.*, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme religieux*. Avant-propos de Georges Dumézil, Paris, Gallimard (Les Essais), 1952, pp. 120-163.
Mircea ELIADE, «Les Daces et les loups», *Numen. International Review for the History of Religions*, VI, 1959/1, pp. 15-31.
Mircea ELIADE, «Recent Works on Shamanism: A Review Article», *History of Religions*, I, 1961, pp. 152-186.
Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1991, 182 p.
Mircea ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes: naissances mystiques* ; essai sur quelques types d'initiation, Paris, Gallimard, 1992, 282 p.
Mircea ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Payot, 1968, 405 p.
Mircea ELIADE, «Some european secret cults», in H. Birkhan (dir.), *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, Vienne, Wilhelm Braumüller (Philologica germanica, III), 1976, pp. 190-204.
Svend ELLEHØJ, *Studier over den ældste norrøne historieskrivning*, Copenhague, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana, XXVI), 1965, 325 p.

Hilda R. ELLIS, *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge, University Press, 1943, VIII + 208 p.
Hilda R. ELLIS, «“Gjalti”: A Study of Battle-Panic in Old Nose Literature», *Comparative Literature Studies. Cahiers de Litérature comparée*, XI, 1943, pp. 21-29.
Hilda R. ELLIS DAVIDSON, *The Sword in Anglo-Saxon England. Its Archaeology and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1962, XXVII + 237 p. - Réimpression corrigée: Woodbridge, The Boydell Press, 1994.
Hilda R. ELLIS DAVIDSON, «The Significance of the Man in the Horned Helmet», *Antiquity*, XXXIX, 1965, pp. 23-32.
Hilda R. ELLIS DAVIDSON, *The Battle God of the Vikings. The First G. N. Garmonsway Memorial Lecture Delivered 29 October 1971 in the University of York*, University of York, Centre for Medieval Studies (Medieval Monograph, Series 1), 1972, 33 p.
Hilda R. ELLIS DAVIDSON, *The Viking Road to Byzantium*, Londres, Allen & Unwin, 1976, 341 p.
Hilda R. ELLIS DAVIDSON, «Shape-changing in the Old Norse sagas», in J. R. Porter et W. M. S. Russel (dir.), *Animals in Folklore*, Cambridge, Brewer (The Folklore Society. Mistletoe Series), 1978, pp. 126-142 - Repris in Charlotte F. Otten (dir.), *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, Syracuse University Press, 1986, pp. 142-160.
Hilda R. ELLIS DAVIDSON, *Myths and Symbols in Pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic Religions*, Manchester, Manchester University Press, 1988, XII + 268 p.
Lennart ELMEVIK, «Fisl. einherjar ’krigare i Valhall’ och några andra fornnord. sammansättningar med ein-», *Saga och sed.* Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årbok, pp. 75-84, 1982.
Hilde EMMEL, *Masken in volkstümlichen deutschen Spielen*, Jena, Eugen Diederichs (Deutsche Arbeiten der Universität Köln, X), 1936, 79 p + 14 ill.
Christoph ENGELS, «Obrigheim», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXI, 2002, pp. 515-516.
Hermann ENGSTER, *Poesie einer Achsenzeit. Der Ursprung der Skaldik im gesellschaftlichen Systemwandel der Wikingerzeit*, Francfort-sur-le-Main, Lang (Europäische Hochschulschriften. Reihe I, Bd. 667), 1983, 384 p.
Michael J. ENRIGHT, *Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Dublin, Four Courts Press, 1996, XIV + 340 p.
Albert ESKERÖD, *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed*, Stockholm, Nordiska Mussets Handlingar, XXVI, 1947, 381 p.
Jon ERICHSEN, *De Berserkis et furore berserkico*, appendice à l’édition de la *Kristnisaga* (*Kristnisaga sive Historia Religionis Christianæ in Islandiam introductæ: nec non þattr af Isleifi biskupi, sive Narratio de Isleifo episcopo ; Ex Manuscriptis Legati Magnæani cum Interpretatione Latina, notis, Chronologia, tabulis Genealogicis, & Indicibus, tam rerum, quam Verborum*), Hafniae [Copenhague], Frid. Christian Godiche, 1773, pp. 142-163.
Karl-Oskar ERLANDSSON, *Öländska centralplatser under romersk järnålder och folkvandringstid*, Kalmar, Linnéuniversitetet (Institutionen för kulturvetenskaper), 2010, 70 p.

Adalbert ERLER, «Friedlosigkeit und Werwolfsglaube», *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 1, 1938-40, pp. 303-317.
Stephen EVANS, *The Lords of Battle. Image and Reality of the Comitatus in Dark-Age Britain*, Woodbridge, Boydell Press, 1997, VIII + 169 p.
Vera Ivy EVISON, «The Dover ring-sword and other sword rings and beads», *Archaeologia*, CI, 1967, pp. 63–103.
Vera Ivy EVISON, «Sword rings and beads», *Archaeologia*, CV, 1975, pp. 303-315.
Charlotte FABECH, «Booty Sacrifices in Southern Scandinavia - a History of Warfare and Ideology», in E. Björklund *et al.* (dir.), *Roman reflexions in Scandinavia*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1996, pp. 135-142.
Howard D. FABING, «On Going Berserk: A Neurological Inquiry», *The Scientific Monthly*, LXXXIII, 1956, pp. 232-237.
Hjalmar FALK, «Die Nomina agentis der altnordischen Sprache», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1889, XIV, pp. 1-52.
Hjalmar FALK, *Altnordisches Seewesen*, Heidelberg, Winter (*Wörter und Sachen*, IV), 1912, 122 p.
Hjalmar FALK, *Altnordische Waffenkunde*, Kristiania (Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-Filos. Klasse, 1914, VI), 1914 (impr. 1915), VIII + 211 p.
Hjalmar FALK, *Altwestnordische Kleiderkunde, mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie*, Kristiania (Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-Filos. Klasse, 1918, III), 1919, 234 p.
Hjalmar FALK, *Odensheite*, Kristiania (Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-Filos. Klasse, 1924, X), 1924 (impr. 1925), 45 p.
Eugen FEHRLE, «Waffentänze», *Badische Heimat*, I, 1914, pp. 161-180.
Henning F. FEILBERG, «Der böse Blick in nordischer Überlieferung», *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, XI, 1901, pp. 304-330 et 420-430.
Bjarne FIDJESTØL, «Þorbj†rn hornklofi», in Ph. Pulsiano *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, pp. 668-69.
Bjarne FIDJESTØL, *Det norrøne fyrstediktet*, Øvre Ervik, Alvheim & Eide Akademisk forlag (Universitetet i Bergen. Nordisk institutts skriftserie, XI), 1982, 279 p.
Bjarne FIDJESTØL, «La poésie de cour en Scandinavie à l'époque des Vikings», *Proxima Thulé*, II, 1996, pp. 90-112.
Bjarne FIDJESTØL, *Selected papers*. Edited by Odd Einar Haugen and Else Mundal. Translated by Peter Foote, Odense, Odense University Press (The Viking Collection, IX), 1997, 406 p.
Bjarne FIDJESTØL, «Meira lid eda minna? Ein merknad til Nesjavísur», *Nordica Bergensia*, XIV, 1997, pp. 15-19.
FINNUR Jónsson, *Sigvat Skjald Tordsson. Et Livsbillede*, Copenhague (Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, XLIX), 1901, 35 p.
FINNUR Jónsson, *Det norsk-islandske skjaldesprog omtr. 800-1300*, Copenhague (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, XXVIII), 1901, 126 p.
FINNUR Jónsson, *Den Oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie.* Anden udgave, I-III, Copenhague, Gad, 1920, 635 p. ; 1923, 994 p. ; 1924, 147 p.
FINNUR Jónsson, *Norsk-islandske kultur- og sprogforhold i 9. og 10 årh.*, Copen-

hague (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, III, 2), 1921, 330 p.

FINNUR Jónsson, «Holmgƚngu-Bersi Véleifsson», in *Festskrift til Hjalmar Falf 30. desember 1927 fra elever, venner og kolleger*, Oslo, Aschehoug, 1927, pp. 182-201.

FINNUS Johannæus (Finnur Jónsson, évèque de Skálholt), *Finni Johannæi Historia ecclesiastica Islandiae*, tomus I-IV, Copenhague, 1772-1778 - Réimpression: Farnborough, Gregg International, 1970, 598 + 754 + 750 + 456 p.

Svante FISCHER, *Les seigneurs des anneaux*, Bulletin de l'Association française d'Archéologie mérovingienne, Hors série n°2 (inscriptions runiques de France, I), 2008, 170 p.

Hans FIX (dir.), *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XVIII), 1998, VIII + 294 p.

Hermann M. FLASDIECK, «Harlekin. Germanischer Mythos in romanischer Wandlung», *Anglia*, LXI, 1937, pp. 225-341.

Wilfried FLÜCHTER et Thomas WEFELMEYER, *Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte*, III: *1970-1975: Eine interdiziplinäre Auswahl von Literatur zu den Rand- und Nachfolgekulturen der Antike in Europa unter besonderer Berücksichtigung der nichtchristlichen Religionen*, Berlin, de Gruyter (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, XVI), 1985, XXXI + 658 p.

Peter G. FOOTE, «Some Account of the Present State of Saga-Research», *Scandinavica*, IV, 1965, pp. 115-126.

Peter FOOTE et David M. WILSON, *The Viking Achievement. The Society and Culture of Early Medieval Scandinavia*, London, Sidgwick (Great Civilization Series), 1970, XXV + 473 p.

Ernst FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch, I. Personennamen,* Bonn, Hanstein, 1901, XII + 1700 p. - Réimpression: Munich, Munich (Fink) et Hildesheim (Olms), 1966.

Ernst FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch, Personennamen, Ergänzungsband*, verf. von Henning Kaufmann, Munich (Fink) et Hildesheim (Olms), 1968, VIII + 437 p.

Robert Allen FOWKES, «On the Association of Wolf and Outlaw in Germanic», *General Linguistics*, I, 1955, pp. 89-91.

David FRAESDORFF, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdheitskategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bossau*, Berlin, Akademie Verlag (Orbis mediaevalis. Vorstellung des Mittelalters, V), 2009, 415 p.

Henri-Paul FRANCFORT et Roberte N. HAMAYON (dir.), *The Concept of Shamanism: Uses and abuses*, Budapest, Akadémiai Kiadó (Bibliotheca Shamanistica, X), 2001, VII + 408 p.

John FRANKIS, «The Hild-story (Hjaðningavíg) as a Saga-motif», in *Fourth International Saga Conference, München, July 30th - August 4th, 1979* (papers distributed to participants), Munich, Institut für nordische Philologie der Universität München, 1979, 17 p.

Otto von FRIESEN, *Lister- och Listerby-stenarna i Blekinge*, Upsal, Uppsala Universitets Årsskrift, II, 1916, 67 p.

Jens Andreas. FRIIS, *Lexicon Lapponicvm: cum interpretanione latina et norvegica adiuncta brevi grammaticae Lapponicae adumbratione - Ordbog over det lappiske sprog med latinsk og norsk forklaring samt en oversigt over sprogets grammatik*, Christiania, 1885-1887, LIX, + 868 p.
Johan FRITZNER, «Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro», *[Norsk] Historisk Tidsskrift* (utg. Av. Den Norske Historiske Forening), IV, 1877, pp. 135-217.
Karlheinz FUCHS *et al.*, *Die Alamannen*, Begleitband zur Austellung «Die Alamannen» (1997-1998), hrsg. vom Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart, Theiss, 2001, 528 p.
Kari Ellen GADE et Robert D. FULK, *A bibliography of germanic alliterative meters: comparative Germanic, Old Norse, Old English, Middel English, Old Saxon, Old High German*, Kalamazoo, Western Michigan University, Medieval Institute (*Old english newsletter*, *Subsidia*, XXVIII), 2000, VIII + 66 p.
Friedrich GARSCHA, «Die Schwertscheide von Gutenstein», *Volk und Vorzeit. Volkstümliche Hefte für Oberrheinische Ur- und Frühgeschichte*, 1939, I, pp. 2-11.
Friedrich GARSCHA, *Die Alamannen in Südbaden. Katalog der Grabfunde*, Berlin, Walter de Gruyter (Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit. Römisch-Germanische Kommission des deutschen archäologischen Instituts. Serie A, 11), 1970, VIII + 308 p. (Textband), 116 p. (Tafelband).
Friedmar GEISSLER, «Alter und Altersklassen», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, 1973, pp. 211-213.
Peter GELLING et Hilda Roderick ELLIS DAVIDSON, *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, London, Dent, 1969, IX + 200 p.
Felix GENZMER, «Das eddische Preislied», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, XLIV, 1920, p. 146-168.
Felix GENZMER, «Der Dichter der Atlakviða», *Arkiv for Nordisk Filologi*, XLII, 1926, pp. 97-133.
Felix GENZMER, «Germanische Zaubersprüche», *Germanisch-romanische Monatsschrift*, XXXII, 1, 1950, pp. 21-35.
Hugo GERING, *Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Rede zum Antritt des Rektorats des Christian-Albrechts-Universität zu Kiel am 5. März 1902*, Kiel, Lipsius & Tischer, 1902, 31 p.
[Hugo GERING], *Kommentar zu den Liedern der Edda* [...] herausgegeben von Barend Sijmons. Erste Hälfte: *Götterlieder*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, (Germanistische Handbibliothek, VII, 3, 1), XIX + 438 p.
[Hugo GERING], *Kommentar zu den Liedern der Edda* [...] herausgegeben von Barend Sijmons. Zweite Hälfte: *Heldenlieder*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses (Germanistische Handbibliothek, VII, 3, 2), 1931, X + 439 p.
Daniel E. GERSHENSON, *Apollo. The Wolf-God*, Washington D. C., Journal of Indo-european Studies (Monograph VIII), 1992, 156 p.
Mary Roche GERSTEIN, *Warg. The Outlaw as Werwolf in Germanic Myth, Law and Medecine*, Los Angeles, University of California, 1972, VII + 173 p.
GÍSLI Sigurðsson, *The Medieval Icelandic Saga and oral Tradition. A discourse on Method*. Translated by Nicholas Jones, Harvard, Harvard University

Press (Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature, II), 2004, XXIV + 392 p.
Wolfgang GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, Hirzel, 1895, XI + 668 p.
Ronal GRAMBO, «Sleep as a Means of Ecstasy and Divination», in *Acta Ethographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXII, 1973, pp. 417-425.
Jan GRANDLUND, «Varulv», in *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, XIX, 1975, col. 558-560.
Theodor von GRIENBERGER, «Der Münchener Nachtsegen», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, XLI, 1897, pp. 335-363.
Paddy GRIFFITH, *The Viking Art of War*, Londres, Greenhill Books, 1995, 224 p.
Jakob GRIMM, «Allerhand zu Gudrun», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literarur*, II, 1842, pp. 1-5.
Jakob GRIMM, *Deutsche Mythologie.*Um eine Einleitung vermehrter Nachdruck der 4. Auflage besorgt von Elard H. Meyer [Berlin, 1875-1878], I-III, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968, XXVIII [introduction de L. Kretzenbacher] + XLII + 1044 p., XII+ 540 p.
Jakob GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*. Unveränderter reprografischer Nachdruck der durch Andreas Heusler und Rudolf Hübner besorgten 4., vermehrten Auflage [Leipzig, 1899], I-II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, XXXIV + 675 p., 723 p.
[Jakob und Wilhelm GRIMM], *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, Ausgabe letzter Hand mit den originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit einem Anh. sämtlicher, nicht in allen Aufl. veröff. Märchen und Herkunftsnachweisen hrsg. von Heinz Rölleke, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. (Universal-Bibliothek), 2003, I (Märchen Nr. 1-86), 420 p., II (Märchen Nr. 87-200, Kinderlegenden 1-10, Anhang 1-28), 528 p., III (Originalanmerkungen, Herkunftnachweise, Nachwort und Verzeichnis der Märchentitel), 629 p.
Kaaren GRIMSTAD, «The Comic Role of the Viking in the Family Sagas», in Evelyn Scherabon Firchow *et al.* (dir.), *Studies for Einar Haugen. Presented by Friends and Colleagues*, Paris, Mouton (*Janua linguarum: Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata*, Series Maior, LIX), 1972, pp. 243-252.
Loren GRUBER, «The Rites of Passage: *Hávamál*, Stanzas 1-5», *Scandinavian Studies*, XLIX, 1977, pp. 330-339.
Stephan Scott GRUNDY, «Shapeshifting and Berserkergang», *Disputatio: An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages*, vol. 3: *Translation, Transformation, and Transubstation in the Late Middle Ages*, Chicago, Northwestern University Press, 1998, pp. 104-22.
Friedrich E. GRÜNZWEIG et Alexander SITZMANN, *Die altgermanischen Ethnonyme. Ein Handbuch zu ihrer Etymologie*, Vienne, Fassbaender (Philologica Germanica, XXIX), 2008, 372 p.
Friedrich E. GRÜNZWEIG, *Das Schwert bei den Germanen. Kulturgeschichtliche Studien zu seinem Wesen vom Altertum bis ins Hochmittelalter*, Vienne, Fassbaender (Philologica Germanica, XXX), 2009, 588 p.
Anne-Sofie GRÄSLUND, «Wolfes, serpents and birds. Their symbolic meaning in Old Norse belief», in Anders Andrén, Kristinna Jennbert et Catharina Raud-

vere (éd.), *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, Changes and Interactions*, Lund, Nordic Academic Press, 2006, pp. 124-129.
Fredrik GRØN, *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold. En medisinsk-historisk Studie*, Trondhjem, (Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1929, IV), 1929, 67 p.
Fredrik GRØN, «Hvad var årsaken til berserksgangen hos de gamle nordmenn ?», *Tidens Tegn*, XXVIII, 1929, pp. 1-2.
Ottar GRØNVIK, *Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden*, Oslo, Universitetsforlaget, 1996, 299 p.
Ottar GRØNVIK, *Der Rökstein. Über die religiöse Bestimmung und das weltliche Schicksal eines Helden aus der frühen Wikingerzeit*, Francfort sur le Main, Peter Lang (Osloer Beiträge zur Germanistik, XXXIII), 2003, 117 p.
GUÐMUNDUR Andrésson, *Lexicon Islandicum sive Gothicæ Runæ vel Lingvæ Septentrionalis Dictionarium qvo fieri potuit diligentia concinnatum, adornatum et scriptum à Gudmundo Andreæ et nunc tandem in lucem productum per Pet. Johan. Resenium*, Hafniæ (Copenhague), sumptibus Christier. Gerhardi, 1683, 270 p.
GUÐRÚN Kvaran, «Nöfn "Austmanna" í Íslendigasögum», in Gísli Sigurðsson *et al.* (dir.), *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*, I, Reykjavik, Hið íslenska bókmenntafélag, 1994, pp. 269-276.
GUÐRÚN Nordal, «Odinsdyrkelse på Island. Arkæologien og kilderne», in U. Drobin *et al.* (dir.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett syposium*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1999, pp. 139-156.[2]
Terry GUNNELL, *The Origins of Drama in Scandinavia*, Cambridge, Brewer, 1995, XXVI + 414 p.
Terry GUNNEL (dir.), *Masks and Mumming in the Nordic Area*, Upsal, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, XCVIII), 2007, 840 p.
Erik GUNNES, *Rikssamling og kristning 800-1177*, Oslo, Cappelen (Norges historie II), 1986, 430 p.
Hermann GÜNTERT, *Über altisländische Berserker-geschichten*, Heidelberg (Beilage zum Jahresbericht des Heidelberger Gymnasiums, 1912), 1912, 33 p.
Helmer GUSTAVSON et Eva NYMAN, «Rök», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXV, 2003, pp. 62-72.
Siegfried GUTENBRUNNER, «Eddica», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXVII, 1940, pp. 18-25.
Siegfried GUTENBRUNNER, «Die Harier im Markomannenkrieg», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXVII, 1940, pp. 27-28.
Siegfried GUTENBRUNNER, «Die Deanas im Widsith», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXVII, 1940, pp. 28-30.
Sölve GÖRANSSON, «Björnhovda och Håkantorp - fallet med de "försvunna" Ölandsbyarna», *Forskningsrapporter från Kulturgeografiska institutionen*, X (Uppsala University), 1968, pp. 44-71.
Rolf HACHMANN (dir.), *Ausgewählte Bibliographie zur Vorgeschichte von Mitteleuropa*, Römisch-Germanische Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts, Stuttgart, Steiner Verlag, 1984, LXIII + 390 p.

Erna HACKENBERG, *Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche*, Berlin, Mayer & Müller, 1918, IX + 117 p.
Ulf Erik HAGBERG (dir.), *Studia Gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa. Vorträge beim Gotensymposion im Statens historiska Museum, Stockholm, 1970*, Stockholm, Almqvist & Wiksell (Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar. Antikvariska serien. XXV), 1972, 265 p.
Ulf Erik HAGBERG, «Fundort und Fundgebiet der Modeln aus Torslunda», *Frühmittelalterliche Studien*, X, 1976, pp. 323-349.
Ulf Erik HAGBERG, « Torslunda», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXXI, 2006, pp. 77-81.
Inga HÄGG, *Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu.* Mit Beiträgen von Gertrud Grenander Nyberg, Neumünster, Wachholtz (Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, XX), 1984, 290 p.
Inga HÄGG, «Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu - Aspekten und Interpretation», *Offa*, XLI, 1984, pp. 177-188.
Peter HALLBERG, «Imagery in Religious Old Norse Prose Literature: An outline», *Arkiv för nordisk filologi*, CII, 1987, pp. 120-170.
Guy HALSALL, *Warfare and Society in the Barbarian West. 450-900*, Londres, Routledge, 2005, XIX + 320 p.
Roberte N. HAMAYON, «Are "Trance", "Ecstasy" and similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism ?», *shaman*, I, 2, 1993, pp. 3-25.
Roberte N. HAMAYON, «Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" in l'étude du chamanisme», *Études mongoles et sibériennes*, XXVI (*Variations chamaniques*, 2), 1995, pp. 155-190.
Olavus HAMNELL, *De magia hyperboreorum veterum (Dissertatio academica)*, Upsal, Werner, 1709, 54 p.
Joseph HARRIS, «Love and Death in the *Männerbund.* An Essay with Special Reference to the *Bjarkamál* and the *Battle of Maldon*», in H. Damico et J. Leyerle (dir.), *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period. Studies in Honor of Jess B. Bessinger, Jr.*, Kalamazoo (Studies in Medieval Culture, XXXII), 1993, pp. 77-114.
Joseph HARRIS, «Myth and Meaning in the Rök Inscription», in J. Quinn, S. Brink *et al.* (dir.), *Viking and Medieval Scandinavia*, II, 2006, pp. 45-109.
Elisabeth HARTMANN, *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der Skandinavischen Völker*, Stuttgart et Berlin, Kohlhammer (Tübinger germanistiche Arbeiten, XXIII), 1936, XXIV+222 p.
Günther HASELOFF, *Die germanische Tierornamentik der Völkerwanderungszeit. Studien zu Salin's Stil*, Berlin, de Gruyter (Vorgeschichtliche Forschungen, XVII, 1-3), 1991, 776 p.
Hans-Peter HASENFRATZ, «Der indo-germanische Männerbund», *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, XXXIV, 1982, pp. 148-163.
Wolfgang HAUBRICHS, «Frühe alemannische Personennamen (4.-8. Jh.). Eine komparatistische Studie», in H.-P. Naumann *et al.* (dir.), *Alemannien und der Norden*, Berlin, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XLIII), 2004, pp. 57-113.

Karl HAUCK, «Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums», *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, XIV, 1954, pp. 9-66.
Karl HAUCK, «Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien», *Saeculum*, VI, 1955, pp. 186-223.
Karl HAUCK, «Alemannische Denkmäler der vorchristlichen Adelskultur», *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, XVI, 1957, pp. 1-40 + VIII pl.
Karl HAUCK, «Germanische Bilddenkmäler des frühen Mittelalters», *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XXXI, 1957, pp. 349-379.
Karl HAUCK, «Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum und Adel», *XIe Congrès International des Sciences Historiques. Rapports III. Moyen Âge*, Göteborg-Stockholm-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 96-120.
Karl HAUCK, «Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa», *Frühmittelalterliche Studien*, I, 1967, pp. 3-93.
Karl HAUCK, «Zur Ikonologie der Goldbrakteaten IV: Metamorphosen Odins nach dem Wissen von Snorri und von Amulettmeistern der Völkerwanderungszeit», in Oskar Bandle, Heinz Klingenberg et Friedrich Maurer (dir.), *Festschrift für Siegfried Gutenbrunner*, Heidelberg, 1972, pp. 47-70.
Karl HAUCK, «Bildforschung als historische Sachforschung. Zur vorchristlichen Ikonographie der figuralen Helmprogramme aus der Vendelzeit», in Karl Hauck et Hubert Mordek (éd.), *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter, Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Cologne - Vienne, Böhlau, 1978, pp. 27-70.
Karl HAUCK, «Gemeinschaftstiftende Kulte der Seegermanen. Mit 4 Anhängen von L. von Padberg», (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XIX), *Frühmittelalterliche Studien*, XIV, 1980, pp. 463-617.
Karl HAUCK, «Die Veränderung der Missionsgeschichte durch die Entdeckung der Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler, erhellt am Beispiel der Propagierung der Kampfhilfen des Mars-Wodan in Altuppsala im 7. Jahrhundert - Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XX», *Westfalen*, LVIII, 1980, pp. 227-307.
Karl HAUCK, «Die bildliche Wiedergabe von Götter- und Heldenwaffen im Norden seit der Völkerwanderungszeit - Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XVIII», in Ruth Schmidt-Wiegand, *Wörter und Sachen im Lichte der Bezeichnungsforschung*, Berlin - New York, De Gruyter (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung*, I), 1981, pp. 168-269.
Karl HAUCK, *Überregionale Sakralorte und die vorchristliche Ikonographie der Seegermanen (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXI)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 1981, VIII), 1981, 49 p. + XVII pl.
Karl HAUCK, «Germania-Texte im Spiegel von Bildzeugnissen des Nordens (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXIV)», in G. Wirth *et al.*, *Romanitas - Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin, de Gruyter, 1982, pp. 175-216.

Karl HAUCK, «Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition», *Frühmittelalterliche Studien*, XVI, 1982, pp. 319-362.
Karl HAUCK, «Dioskuren in Bildzeugnissen des Nordens vom 5. bis zum 7. Jahrhundert», *Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseums Mainz*, XXX, 1983, pp. 435-464.
Karl HAUCK, «Dioskuren», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, V, 1984, pp. 482-494.
Karl HAUCK et Morten AXBOE, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit.* Einleitung, 1.1, Münich, Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, XXIV, 1.1), 1985, 271 p.
Karl HAUCK et Morten AXBOE, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit.* Ikonographischer Katalog, 1.2 (Text) - 1.3 (Tafeln), Münich, Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, XXIV, 1.2-3), 1985, 360 p., XVIII + 279 p.
Karl HAUCK et Morten AXBOE, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit.* Ikonographischer Katalog, 2.1 (Text) - 2.2 (Tafeln), Münich, Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, XXIV, 2.1-2), 1986, 268 p., XVI + 166 p.
Karl HAUCK et Morten AXBOE, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit.* Ikonographischer Katalog, 3.1 (Text) - 3.2 (Tafeln), Münich, Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, XXIV, 3.1-2), 1989, 374 p., XV + 141 p.
Karl HAUCK, «Altuppsalas Polytheismus exemplarisch erhellt mit Bildzeugnissen des 5. – 7. Jahrhunderts (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LIII», in H. Ueker (dir.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XI), 1994, pp. 197-302.
Einar HAUGEN, «The Edda as Ritual: Odin and his Masks», in R. Glendinning et H. Bessason (dir.), *Edda: a Collection of Essays*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1983, pp. 3-24.
Lotte HEDEAGER, «Dyr og andre mennesker - mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet», in A. Andrén, K. Jennbert et C. Raudvere (dir.), *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund, Nordic Academic Press (Vägar till Midgård, IV), 2004, pp. 223-256.
Lotte HEDEAGER, «Skandinavisk dyreornamentik. Symbolsk repræsentation af en før-kristen kosmologi», in G. Barnes et M. Clunies Ross (éd.), *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney*, Sydney, Center for medieval studies, 2000, pp. 126-141.
Lotte HEDEAGER, «Asgard reconstructed? Gudme - A "Central Place" in the North», in M. de Jong, F. Theuws et C. Van Rhijn (éd.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2001, pp. 467-507.
Lotte HEDEAGER, «Scandinavian "Central Places" in a Cosmological Setting», in B. Hårdh et L. Larsson (dir.), *Central Places in the Migration and Merovingian Periods. Papers from the 52nd Sachsensymposium, August 2001*, Lund Almqvist & Wiksell International (Acta Archaeologica Ludensia Series in 8, XXXIX), 2002, pp. 3-18.
Charlotte HEDENSTIERNA-JONSON et Lena HOLMQUIST OLAUSSON, *The Oriental Mounts from Birka's Garrison. An expression of warrior rank and status*,

Stockholm, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (Antikvariskt arkiv, LXXXI), 2006, 104 p.
Charlotte HEDENSTIERNA-JONSON, *The Birka Warrior. The material culture of a martial society*, Stockholm, Stockholm University (Theses and Papers in Scientific Archaeology, VIII), 2006, 118 p.
Wilhelm HEIZMANN, «Germanische Männerbünde», in R. Peter Das et G. Meiser (dir.), *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei den indogermanischen Völkern*, Bremen, Hempen (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie, I), 2002, pp. 117-138.
Wilhelm HEIZMANN et Morten AXBOE (éd.), *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Auswertung und Neufunde*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XL), 2011, 1026 p.
Karl HELM, *Wodan: Ausbreitung und Wanderung seines Kultes*, Gießen, Schmitz (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, LXXXV), 1946, 71 p.
Karl HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek, Abt. 1, Reihe V, Bd. 2), 1913, X + 411 p.
Karl HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte.* 2.1, Die Nachrömische Zeit, Die Ostgermanen, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek, Abt. 1, Reihe V, Bd. 2), 1937, 76 p.
Karl HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte.* 2.2, Die Nachrömische Zeit, Die Westgermanen, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek, Abt. 1, Reihe V, Bd. 2), 1953, 292 p.
Michaela HELMBRECHT, «Om hjelmer med horn og Odins krigere», in I. Nordgren (dir.), *Kult, guld och Makt. Ett tvärvetenskapeligt symposium i Götene*, Skara, Historieforum Västra Götalan (Series B. Vetenskapliga rapporter och småskrifter, IV), 2007, pp. 149-164.
Leopold HELLMUTH, *Die germanische Blutsbrüderschaft. Ein typologischer und völkerkundlicher Vergleich.* Mit einer Vorbemerkung von Otto Höfler, Vienne, Halosar (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, VII), 1975, XIX + 346 p.
Wilhelm HENZEN, *Über die Träume in der altnordischen Sagalitteratur. Inaugural-Dissertation der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig* [...], Leipzig, Fock, 1890, 89 p.
Hermann PÁLSSON et S. WÜRTH, «Hólmgöngur in der altnordischen Literatur: Historischer Gehalt und literarische Gestaltung», *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, XLI, 1995, pp. 37-69.
Paul HERRMANN, *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus*, Teil 1. Übersetzung, Leipzig, Engelmann, 1901, VIII + 508 p.
Paul HERRMANN, *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus*, Teil II. Kommentar, Leipzig, Engelmann, 1922, XXIV + 668 p.
Paul HERMANN, *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*, Leipzig, Engelmann, 1903, XII + 634 p.
Wilhelm HERTZ, *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*, Stuttgart, Kröner, 1862, 134 p.

Bengt HESSELMAN, *Omljud och brytning i de nordiska språken: Förstudier till en nordisk språkhistoria*, Stockholm, Geber (Nordiska texter och undersökningar, XV), 1945, 114 p.

Andreas HEUSLER, *Altisländisches Elementarbuch*. Zugleich zweite Auflage des Altisländischen Elementarbuchs von Benhard Kahle, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek. I. Reihe, III), 1913, XII + 264 p. [Troisième édition: 1923].

Andreas HEUSLER, *Die altgermanische Dichtung*, Berlin, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion (Handbuch der Literaturwissenschaft), 1923, 200 p.

Erich HOFFMANN, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus*, Neumünster, Wachholtz (Quellen und Forschungen zur Geschischte Schleswig-Holsteins,LXIX), 1975, 238 p.

Otto HÖFLER, «Vildiver», *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIX, 1932, pp. 375-87 - repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 29-41.

Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, Francfort-sur-le-Main, Diesterweg, 1934, XIV + 357 p.

Otto HÖFLER, «Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer», *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, X, Heidelberg, 1936, pp. 33-49.

Otto HÖFLER, «Über germanische Verwandlungskulte», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXIII, 1936, pp. 109-115.

Otto HÖFLER, «Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden», in F. Hermann et W. Treutlein (dir.), *Brauch und Sinnbild: Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag, gewidmet von seinen Schülern und Freunden*, Karlsruhe, Südwestdeutsche Druck- und Verlagsgesellschaft, 1940, pp.101-137 - Repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 42-82.

Otto HÖFLER, «Das Opfer im Semnonenhain und die Edda», in Hermann Schneider (dir.), *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, Heidelberg, Winter, 1952, pp. 1-67 - Repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 185-251.

Otto HÖFLER, *Germanisches Sakralkönigtum*. Band I. *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*, Tübingen, Münster et Cologne, Niemeyer - Böhlau, 1952, XIX + 412 p.

Otto HÖFLER, «Über die Grenzen semasiologischer Personennamenforschung», in (coll.), *Festschrift für Dietrich Kralik*, Horn, Berger, 1954, pp. 26-53 - Repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 525-552.

Otto HÖFLER, «Der Sakralcharakter des germanischen Königtums», in Th. Mayer, Eugen Ewig *et al.*, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 1954*, Vorträge und Forschungen, herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, vol. III, Lindau, Thorbecke, 1956, pp. 75-104 - Repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 255-284.

Otto HÖFLER, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, Heidelberg, Winter, 1961, 190 p.

Otto HÖFLER, «Zur Herkunft der Heraldik», in K. Oettinger et *al.* (dir.), *Festschrift für Hans Sedlmayer*, Münich, Beck, 1962, pp. 134-200 - Repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 83- 154.

Otto HÖFLER, «„Sakraltheorie“ und „Profantheorie“ in der Altertumskunde», in O. Bandle, H. Klingenberg et F. Maurer (dir.), *Festschrift für Siegfried Gutenbrunner*, Heidelberg, 1972, pp. 71-116.

Otto HÖFLER, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 279. Band, 2. Abhandlung), 1973, 290 p.

Otto HÖFLER, «Zwei grundkräfte im Wodankult», in M. Mayrhofer *et al.* (dir.), *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermananischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973*, Insbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, XII), 1974, pp. 133-144 - Repris in *Kleine Schriften*, Hambourg, 1992, pp. 17-28.

Otto HÖFLER, «Berserkr», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, II, 1976, pp. 298-304.

Otto HÖFLER, *Kleine Schriften. Ausgewählte Arbeiten zur germanischen Altertumskubde und Religionsgeschichte, zur Literatur des Mittelalters, zur germanischen Sprachwissenschaft sowie zur Kulturphilosophie und -morphologie*, hrsg. von Helmut Birkhan in Zusammenarbeit mit Heinrich Beck, Hambourg, Buske, 1992, XVI + 848 p.

Dietrich HOFMANN, *Nordisch-englische Lehnbeziehungen der Wikingerzeit*, Copenhague, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana, XIV), 1955, 296 p.

Dietrich HOFMANN, «Die mündliche Vorstufe der altnordischen Prosaerzählkunst», in *Annales Universitatis Saraviensis.* Philosophie, X, 3, 1961, pp. 163-178.

Dietrich HOFMANN, «Die Einstellung der isländischen Sagaverfasser und ihrer Vorgänger zur mündlichen Tradition», in H. Bekker-Nielsen et al. (dir.), *Oral Tradition - Literary Tradition. A Symposium*, Odense, Odense University Press, 1977, pp. 9-27.

Dietrich HOFMANN, «Die mündliche Sagaerzählkunst aus pragmatischer Sicht», *Skandinavistik*, XII, 1982, pp. 12-21.

Ole HÖGBERG, *Flugsvampen och människan*, Stockholm, Carlsson, 2003, 335 p.

Lee M. HOLLANDER, «Sigvat Thordsson and his Poetry», *Scandinavian Studies and Notes*, XVI, 1940, pp. 43-67.

Lee M. HOLLANDER, *A Bibliography of Skaldic Studies*, Copenhague, Munksgaard, 1958, 117 p.

Lee M. HOLLANDER, *The Skalds. A Selection of Their Poems, With Introduction and Notes*, An Arbor, The University of Michigan Press, 1968, VI + 216 p.

Charles Warren HOLLISTER, *Anglo-Saxon Military Institutions on the Eve of the Norman Conquest*, Oxford, Clarendon Press, 1962, XIV + 170.

Nils G. HOLM (dir.), *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International (Sripta Instituti Donneriani Aboensis, XI), 1982, IV + 306 p.

Wilhelm HOLMQVIST, «Zur Herkunft einiger germanischer Figurendarstellungen der Völkerwanderungszeit», *Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst*, XII, 1938, pp. 78-95.

Wilhelm HOLMQVIST, «The dancing gods», *Acta archaeologica*, 1960, XXXI, p. 101-127.

Wilhelm HOLMQVIST, «Figürliche Darstellungen aus frühgeschichtlicher Zeit», *Studien zur Sachsenforschung*, I, 1977, pp. 197-214.
Andreas HOLMSEN et Jarle SIMENSEN, *Rikssamling og kristendom*. Norske historikere i utvalg, I, Oslo, Universitetsforlag (U-bøkene. Populærvitenskapelige billigbøker, LXV), 1967, 497 p.
Andreas HOLMSEN, *Nye studier i gammel historie. Fra de eldste tider til 1660*, Oslo, Universitetsvorlaget, 1991, 482 p.
Anne HOLTSMARK, *Studier i norrøn diktning*, Oslo, Gyldendal, 1956, 201 p.
Anne HOLTSMARK, *Studier i Snorres mytologi*, Oslo, Universitetsforlaget (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, IV), 1964, 86 p.
Anne HOLTSMARK, «On the Werewolf Motif in Egil's saga SkallaGrímssonar», *Scienca Islandica - Science in Iceland. Anniversary Volume*, Reykjavik, Vísindafélag Íslendinga - Societas Scientiarum Islandica, 1968, pp. 7-9.
Bjørn HOUGEN, «Osebergsfunnets Billedvev», *Viking. Tidskrift for norrøn arkeologi*, IV, 1940, pp. 85-124.
Lore HUCHTING-GMINDER, «Die Berserker der altisländischen Sagas», Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, XI, 1933, pp. 239-243.
Anders HULTGÅRD, «De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion», in *Religion och Bibel*, XLI, 1982, pp. 57-73.
Anders HULTGÅRD, «Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltodens skandinaska religion», in B. Nilson (dir.), *Kontinuitet i kult och tro frå vikingatid till medeltid*, Upsal, Lunne Böcker (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer, I), 1992, pp. 49-103.
Anders HULTGÅRD, «Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen», in T. Ahlbäck (dir.), *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th-16th of August 1991*, Åbo (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XV), 1993, pp. 221-259.
Anders HULTGÅRD, «Ár - „Gutes Jahr und Ernteglück" - ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund», in Wilhelm Heizmann et Astrid van Nahl (dir.): *Runica - Germanica - Mediaevalia*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXVII), 2003, pp. 282-308.
Åke HULTKRANTZ, «A Definition of Shamanism», *Temenos*, IX, 1973, pp. 25-37.
Åke HULTKRANTZ, «Scandinavian and Saami Religion Relationships. Continuities and discontinuities in the academic debate», in M. Stausberg *et al.* (dir.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXI), 2001, pp. 412-423.
Richard HÜNNERKOPF, «Das germanische Totenheer», *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, IV/1, 1926, pp. 20-23 (*cf.* également: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, I, 1927, pp. 34 *sq.*).
Otto HUTH, «Der Durchzug des Wilden Herres», *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXII, 1935, pp. 193-210.
Åke HYENSTRAND, *Lejonet, draken och Korset*. Sverige 500-1000, Lund, Studentlitteratur, 1996, 180 p.

Magnus HÆGSTAD, «Um navnet Oskoreidi», *Maal og Minne*, 1912, pp. 80-85.
Karen HØILUND NIELSEN, «Animal Art and the Weapon-Burial Rite - Political Badge ?», in C. Kjeld Jensen et K. Høilund Nielsen (dir.), *Burial and Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, Århus, Aarhus University Press, 1997, pp. 129-148.
Karen HØILUND NIELSEN, «Retainers of the Scandinavian kings. An alternative interpretation of Salin's Style II (sixth-seventh centuries AD)», *Journal of European Archeology*, V.1, 1997, pp. 151-169.
Karen HØILUND NIELSEN, «Animal Style - a Symbol of Might and Myth. Salin's Style II in a European Context», *Acta Archaeologica*, LXIX, 1998, pp. 1-52.
Karen HØILUND NIELSEN, «Ulvekrigeren. Dyresymbolik på våbenudstyr fra 6.-7. århundrede», in O. Høiris, H. J. Madsen, T. Madsen et J. Vellev (dir.), *Menneskelivets mangfoldighed. Arkæologisk og antropologisk forskning på Moesgård*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 1999, pp. 327-334.
Karen HØILUND NIELSEN, «Ulv, hest og drage. Ikonografisk analyse af dyrene i stil II-III», Hikuin, XXIX, 2002, pp. 187-218.
Jon Geir HØYERSTEN, «Berserkene - Hva gikk det av dem?», Tidsskrift for den norske legeforening, XXIV, 2004, pp. 3247-3250.
Anne Stinne INGSTAD, «Oseberg-dronningen - hvem var hun?», in A. E. Christensen, A. S. Ingtad et B. Myhre, *Oseberg-dronningens grav: vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Oslo, Schibsted, 1992, pp. 224-256.
Anne Stinne INGSTAD, «The Interpretation of the Oseberg-find», in O. Crumlin-Pedersen et B.M. Thye (dir.), *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia*, 1995, Copenhague, National Museum, pp. 138-147.
Askold IVANČIK, «Les guerriers-chiens: loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure», *Revue de l'Histoire des Religions*, CCX, 1993/3, pp. 305-329.
Liane JAKOB-ROST, «Zu einigen hetitischen Kultfunktionären», *Orientalia*, XXXV, fasc. IV, 1966, pp. 417-422.
Lis JACOBSEN, *Forbandelseformularer i nordiske runeindskrifter*. With an English Summary, Stockholm (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, XXXIX, 4), 1935, 81 p.
Michael JACOBY, *Wargus, vargr, «Verbrecher», «Wolf», Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala, Almqvist & Wiksell (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia ; XII), 1974, 143 p.
Roman JAKOBSON et Gojko RUZICIC, «The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoires Orientales et Slaves*, X, Mélanges Henri Grégoire, 1950, pp. 323-355.
Mikael JAKOBSSON, *Krigarideologi och vikingatida svärdstypologi*, Stockholm, Stockholms universitet, (Stockholm Studie in Archaeology, XI), 1992, 240 p.
Herbert JANKUHN et D. TIMPE (dir.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. I. Bericht über die Kolloquien der Kommossion für die Altertumskunde Nord- und Mitteleuropas im Jahre 1986*, Göttingen, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, CLXXV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 233 p.
Sven B. F. JANSSON, *Runes in Sweden*, trad. par Peter Foote, Stockholm, Gidlunds (Royal Academy of Letters, History and Antiquities. Central Board of National Antiquities), 1987, 187 p.

Sverker JANSON, Erik B. LUNDBERG et Ulf BERTILSSON, *Hällristningar och hällmålningar I Sverige*, Stockholm, Forum, 1989, 253 p.
Assar JANZÉN, «De fornvästnordiska personnamnen», in *id.* (dir.), *Personnamn*, Stockholm, Oslo et Copenhague (Nordisk kultur, VII), 1947, pp. 22-186.
Assar JANZÉN, «De fornsvenska personnamnen», in *id.* (dir.), *Personnamn*, Stockholm, Oslo et Copenhague (Nordisk kultur, VII), 1947, pp. 235-268.
Henri JEANMAIRE, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire (Travaux et mémoires de l'université de Lille. Nouvelle série, droit et lettres, XXI), 1939, 638 p.
Wilhelm A. von JENNY, *Germanische Frühkunst*, Brême, Angelsachsen Verlag (Deutsche Kunst-Sonderhefte), 1937, 15 p. + 24 pl.
Richard JENTE, *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz. Eine kulturgeschichtlich-etymologische Untersuchung,* Heidelberg, Winter (Anglistische Forschungen, LVI), 1921, XX+ 344 p.
Judith JESCH, *Ships and Men in the late Viking Age: The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*, Woodbridge (Suffolk), Boydell Press, 2001, XIV + 330 p.
Judith JESCH, «Eagles, ravens and wolves: beasts of battle, symbols of victory and death», in J. Jesch (dir.), *The Scandinavians from the Vendel period to the tenth century: an ethnographic perspective. Papers presented at the Fifth Conference on "Studies in Historical Archaeoethnology" organized by the Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, which was held in San Marino from 11th to 15th September 1998*, Woodbridge (Suffolk), Boydell Press (Studies in historical archaeoethnology, V), 2002, p. 251-280.
JÓN Helgason, *Norrøn Litteraturhistorie,* Copenhague, Levin & Munksgaard, 1934, 238 p.
JÓN Helgason, «Haraldskvæði», *Tímarit máls og menningar*, 1946, pp. 130-146.
JÓN VIÐAR Sigurðsson, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth.* Translated by Jean Lundskrer-Nielsen, Odense, Odense University Press (The Viking Collection, XII), 1999, 255 p.
JÓNAS Kristjánsson, *Eddas and Sagas. Iceland's Medieval Literature.* Translated by Peter Foote, Reykjavik, Hið íslenska bókmenntafélag, 1988, 443 p.
Gwyn JONES, «The Religious Elements of the Icelandic "Hólmganga"», *Modern Language Review*, XXVII, 3, 1932, pp. 307-13.
Gwyn JONES, «Some Characteristics of the Icelandic "Hólmganga"», *Journal of English and Germanic Philology*, XXXII, 3, 1933, pp. 203-24.
Gwyn JONES, *A History of the Vikings*, Oxford, Oxford University Press, 2001, XVIII + 504 p.
Asger JORN, Gérard FRANCESCHI et Bente MAGNUS, *Men, Gods and Masks in Nordic Iron Age Art*, Köln, König (Nordic Iron Age, I), 2006, 331 p.
Asger JORN, Gérard FRANCESCHI et Bente MAGNUS, *Bird, beast and Man in Nordic Iron Age Art*, Köln, König (Nordic Iron Age, II), 2006, 285 p.
Reid W. KAPLAN, «The Sacred Mushroom in Scandinavia», *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, X, 1975, pp. 72-79.
Ruth Mazo KARRAS, «Haraldr hárfagri ("fair-hair") Hálfdanarson», in Ph. Pulsiano *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, pp. 267-268.

Friedrich KAUFMANN, *Deutsche Altertumskunde*. I, Von der Urzeit bis zur Völkerwanderung, Munich, Beck, 1913, XIII + 508 p.
Friedrich KAUFMANN, *Deutsche Altertumskunde*. II, Von der Völkerwanderung bis zur Reichsgründung, Munich, Beck, 1923, 711 p.
Georg KAUFMANN, «Wehrhaftmachung kein Ritterschlag», *Philologus*, III, 1872, pp. 490-510.
Henning KAUFMANN, *Altdeutsches Namenbuch, Personennamen, Ergänzungsband*, *cf. supra:* Ernst Förstemann.
Georgia Dunham KELCHNER, *Dreams in Old Norse Literature and their Affinities in Folklore*. With an Appendix containing the Icelandic Texts and Translations, Cambridge, University Press, 1935, X + 154 p.
Hjalmar KEMPFF, *Forsök till tolkning och förklaring af Haralds-Mål eller fragmenter af ett quäde om Harald Hårfagre*, Upsal, Edquist & Berglund, 1866, 28 p.
Kris KERSHAW, *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, Washington D. C., Journal of Indo-european Studies (Monograph XXXVI), 2000, 306 p.
Rudolph KEYSER, *Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen*, Christiania, Dybwad, 1847, V + 177 p.
Rudolf KEYSER, *Ed ; Tvekamp og Berserksgang ; Ordaler eller Gudsdomme*, in *Samlede Afhandlinger*, Christiania, Malling, 1868, pp. 343-61 (trad. anglaise par B. Pennock in R. Keyser, *Religion of the Northmen*, New York, 1854, chap. XIII: *Oaths ; Duels and Berserksgang ; Ordeals or Judgements of the Gods*, pp. 236-262).
Richard von KIENLE, «Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämmen», *Wörter und Sachen*, XIV, 1932, pp. 25-67.
Richard von KIENLE, «Über Sippe und Bund im germanischen Altertum», *Welt als Geschichte*, IV, 1938, pp. 273-291.
Richard von KIENLE, *Germanische Gemeinschaftsformen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1939, 325 p.
Laila KITZLER, «Odensymbolik i Birkas Garnison», *Fornvännen*, XCV, 2000, pp. 13-22.
Hans-Joachim KLARE, «Die Toten in der altnordischen Literatur», *Acta Philologica Scandinavica*, VIII, 1934, pp. 1-56.
Gunnar KNUDSEN *et al.*: *Danmarks stednavne*, 1-XXV, Copenhague, Gad *et al.*, 1922-2006.
Gunnar KNUDSEN, M. KRISTENSEN et R. HORNBY (dir.), *Danmarks gamle personnavne*, Bd. 1.1, Fornavne (A-K), Copenhague, Gads Forlag, 1936-1940, XI + pp. 1-812.
Gunnar KNUDSEN, M. KRISTENSEN et R. Hornby (dir.), *Danmarks gamle personnavne*, Bd. 1.2, Fornavne (L-Ø), Tillæg, Efterledsregister, Copenhague, Gads Forlag, 1941-1948, VII + pp. 815-1708.
Gunnar KNUDSEN, M. KRISTENSEN et R. HORNBY (dir.), *Danmarks gamle personnavne*, Bd. 2.1, Tilnavne (A-K), Copenhague, Gads Forlag, 1949-1953, pp. 1-646 p.
Gunnar KNUDSEN, M. KRISTENSEN et R. HORNBY (dir.), *Danmarks gamle per-*

sonnavne, Bd. 2.2, Tilnavne (L-Ø), Tillæg, Stednavneregister, Copenhague, Gads Forlag, 1954-1964, pp. 649-1292.
Ernst Albin KOCK, *Notationes Norrænæ. Anteckningar till Edda och skaldediktning,* Lund, Gleerup (Lunds Universitets Årsskrift. N.F., Avd. 1, XIX, 2 - XXXIX, 3), 1923-1944.
Ernst A. KOCK et R. MEISSNER, *Skaldisches Lesebuch. Teil 1: Text*, Halle, Niemeyer (Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volskunde, XVII), 1931, X + 97 p.
Ernst A. KOCK et R. MEISSNER, *Skaldisches Lesebuch. Teil 2: Wörterbuch*, Halle, Niemeyer (Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volskunde, XVIII), 1931, VIII + 217 p.
Halvdan KOHT, «Harald Haarfagre», in E. Bull *et al.* (dir.), *Norsk Biografisk Leksikon*, V, Oslo, Aschehoug, 1931, pp. 457-463.
Halvdan KOHT, *Harald Hårfagre og rikssamlinga*, Oslo, Aschehoug (Kriseår i norsk historie), 1955, 82 p.
KONRÁÐ Gíslasson, *Efterladte Skrifter. I. Forelæsninger over Oldnordiske Skjaldekvad.* Udgivne af Kommissionen for Det Arnamagnæanske Legat, Copenhague, Gyldendal, 1895, X + 311 p.
John Kousgård SØRENSEN, *Patronymer i Danmark, 1. Runetid og middelalder*, Copenhague, Reitzel (Navnestudier, XXIII) 1984, 220 p.
Sophie KRAFFT, *Pictorial weavings from the Viking age. Drawings and patterns of textiles from the Oseberg finds*, Oslo, Dreyer, 1956, 69 p.
Claus KRAG, *Vikingtid og rikssamling 800-1130*, Oslo, Aschehoug (Norges historie, II), 1995, 236 p.
Claus KRAG et SVERRIR Tómasson, «Olaf der Heilige», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXII, 2003, pp. 54-60.
Alexandre Haggerty KRAPPE, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1952, 359 p.
Carl KRAUS, «Das Gotische Weihnachtsspiel», *Beiträge zur Geschischte der deutschen Sprache und Literatur*, XX, 1895, pp. 224-257.
Arnulf KRAUSE, «Haraldr hárfagri», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIII, 1999, pp. 642-44.
[Wolfgang KRAUSE] *Die Runeninschriften im älteren Futhark*, vedere *supra:* I. SOURCES [A. SOURCES ÉPIGRAPHIQUES].
Wolfgang KRAUSE, *Die Sprache der urnordischen Runeninschriften*, Heidelberg, Winter (Germanische Bibliothek. Reihe 3, Untersuchungen und Einzeldarstellungen), 1971, 188 p.
Freda KRETSCHMAR, *Hundestammvater und Kerberos*, I. *Hundestammvater*, Stuttgart, Strecker und Schröder (Studien zur Kulturkunde, IV), 1938, XIV + 229 p.
Freda KRETSCHMAR, *Hundestammvater und Kerberos*, II. *Kerberos*, Stuttgart, Strecker und Schröder (Studien zur Kulturkunde, IV), 1938, VII + 291 p.
Leopold KRETZENBACHER, *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung: Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynokephaloi, Werwölfe und südslavische Pesoglavci*, Munich, Trofenik (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, V), 1968, 145 p.
Gert KREUTZER, «Berserker», in L. LUTZ *et al.*, *Lexikon des Mittelalters*, I, Münich, 1980, col. 2019-2220.

Gert KREUTZER, «Das Bild Harald Schönhaars in der altisländischen Literatur», in H. Ueker (dir.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XI), 1994, pp. 443-461.
Anne K. G. KRISTENSEN, *Tacitus' germanische Gefolgschaft*, Copenhague, Munksgaard (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 50.5), 1983, 93 p.
Jana KRÜGER, *„Wikinger" im Mittelalter. Die Rezeption von* víkingr *m. und* víking *f. In der altnordischen Literatur*, Berlin, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, LVI), 2008, 278 p.
Hans KUHN, «Das nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXIX, 1942, pp. 133-166 - Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 296-326.
Hans KUHN, «Altnordisch *rekkr* und Verwandte», *Arkiv för nordisk filologi*, LVIII, 1944, pp. 105-121 - Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 393-405.
Hans KUHN, «Kappar og berserkir», *Skírnir*, CXXIII, Reykjavik, 1949, pp. 98-113.
Hans KUHN, Compte rendu de Walter Baetke, *Die Götterlehre der Snorra-Edda* (1950), in *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXV, 1952, pp. 97-104
- Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 339-347.
Hans KUHN, Compte rendu de Walter Baetke, *Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik* (1951), in *Deutsche Literaturzeitung*, LXXIV, 1953, col. 151-154 - Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 348-351.
Hans KUHN, «Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXXIII. *Germanische Abteilung*, 1956, pp. 1-83 - Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 420-483.
Hans KUHN, Compte rendu de Walter Baetke, *Über die Entstehung der Isländersagas* (1956), in *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXV, 1964, pp. 1-5 - Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 46-50.
Hans KUHN, «Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung», in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spolète (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIV), 1967, pp. 743-757.
Hans KUHN, «Kämpen und Berserker», *Frühmittelalterliche Studien*, II, 1968, pp. 218-227 - Repris in *id.*, *Kleine Schriften.* II, Berlin, de Gruyter, 1971, pp. 521-531.
Hans KUHN, «Die Religion der nordischen Völker in der Wikingerzeit», in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'alto medioevo*, Spolète (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XVI), 1969, pp. 117-129.
Hans KUHN, *Das alte Island*, Düsseldorf et Cologne, Diederichs, 1971, 287 p.

Hans KUHN [Hrsg. von Dietrich Hofmann], *Kleine Schriften. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte.* II. *Literaturgeschichte, Heldensage und Heldendichtung, Religions- und Sittengeschichte, Recht und Gesellschaft*, Berlin, de Gruyter, 1971, VI + 542 p.

Hans KUHN, «Der Todesspeer. Odin als Totengott», in *id.*, *Kleine Schriften*. IV. *Aufsätze aus den Jahren 1968-1976*, Berlin, de Gruyter, 1978, p. 247-258.

Hans KUHN, *Das Dróttkvætt*, Heidelberg, Winter, 1983, 348 p.

Hans KUHN, *Das altnordische Seekriegswesen*, Heidelberg, Winter, 1991, 135 p.

Peder Erasmus Kristian KÅLUND, *Bitrag til en historisk-topographisk Beskrivelse af Island.* I. *Syd- og Vest-Fjærdingerne*, Copenhague, (udg. af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat), 1877, 638 p.

Peder Erasmus Kristian KÅLUND, *Bitrag til en historisk-topographisk Beskrivelse af Island.* II. *Nord- og Øst-Fjærdingerne*, Copenhague, (udgivet af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat), 1879-1882, 527 p.

Jan Peder LAMM et H.-Å. NORDSTRÖM (dir.), *Vendel period studies. Transactions of the Boat-grave Symposium in Stockolm, February 2-3, 1981*, Statens Historiska Museum Studies II, Stockholm, 1983, 190 p.

Jan Peder LAMM et M. RUNDKVIST, «Björnen i Ägget. En vapengrav i Ed socken, Uppland, och vendeltidens vapen med djurfiguren», *Fornvännen*, C, 2005, pp. 101-114.

Christoph LANDOLT, «Hildedichtung und Hildesage», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIV, 1999, pp. 561-565.

Christoph LANDOLT, Dieter TIMPE et Heiko STEUER, «Gefolgschaft», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, X, 1998, pp. 533-554.

Joost de LANGE, *The Relation and Development of English and Icelandic Outlaw-Traditions*, Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon (Nederlandsche Bijdragen op het Gebied van Germaansche Philologie en Linguistiek, VI), 1935, 138 p.

Wolfgang LANGE, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen. 1000-1020*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Palaestra, CCXXII), 1958, 303 p.

Wolfgang LANGE, *Christliche Skaldendichtung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Kleine Vandenheock-Reihe, LIV), 1958, 73 p.

Carolyne LARRINGTON, «A Viking in Shining Armour: Vikings and Chivalry in the *fornaldarsögur*», *Viking and Medevial Scandinavia*, IV, 2008, pp. 269-288.

Lars LARSSON et Berta STJERNQUIST, *Centrala platser, centrala frågor. Samhällsstrukturen under järnålderen*, Stockolm, Almqviust & Wiksell (Acta Archaeologica Lundensia Series in 8°, XXVIII. Uppåkrastudier, I), 1998, X + 326 p.

Annette LASSEN, *Odin på kristent pergament. En teksthistorisk studie*, Copenhague, Museum Tusculanum Forlag, 2011, 447 p.

Wolfgang LAUR, *Germanische Heiligtümer und Religion im Spiegel der Ortsnamen. Schleswig-Holstein, nördliches Niedersachsen und Dänemark*, Neumünster, Wachholtz (Kieler Beiträge zur deutschen Sprachgeschichte, XXI), 2001, 243 p.

Stéphane LEBECQ, «Ohthere et Wulfstan: deux marchands-navigateurs in le Nord-Est européen à la fin du IXe siècle», in H. Dubois, J.-C. Hocquet, A. Vauchez (éd), *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve – XVIIIe siècles)*, vol. II, *Marins, navires et affaires (Mélanges Michel Mollat)*. Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, XXI) 1987, p. 167-181.

Stéphane LEBECQ, «Imma, Yeavering, Beowulf. Remarques sur la formation d'une culture aulique in l'Angleterre du VIIe siècle», in S. Baudelle-Michels, M.-M. Castellani, Ph. Logié, E. Poulain-Gautret (éd.), *Romans d'Antiquité et littérature du Nord. Mélanges offerts à Aimé Petit*, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 497-513.

Iaroslav LEBEDYNSKI, *Armes et guerriers barbares au temps des grandes invasions (IVe au VIe siècle apr. J.-C.)*, Paris, Errance (collection des Hespérides), 2001, 224 p.

Claude LECOUTEUX, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1999, 242 p.

Claude LECOUTEUX, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen-Âge*, Paris, Imago, 1992, 227 p.

Régine LE JAN, «Frankish Giving of Arms and Rituals of Power: Continuity and Change in the Carolingian Period», in F. Theuws et J. L. Nelson (dir.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages* (The transformation of the Roman world, VIII), Leyde, Boston et Cologne, Brill, 2000,pp. 281-309.

Rudolf LEUBUSCHER, *Ueber die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter: ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, Berlin, Reimer, 1850, IV + 65 p.

Hanscarl LEUNER, «Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe», in H. Jankuhn (dir.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposion in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit von 14. bis 16. Oktober 1968*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Folge 3, LXXIV), 1970, pp. 279-296.

Anatoly LIBERMAN, «Berserkir. A double Legend», in R Simek et J. Meurer, *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the The 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July - 2nd August 2003*, Bonn, 2003.

Nils LID, *Joleband og vegetatjonsguddom*, Oslo, Dybwad (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps Akademi i Oslo. 2, Hist.-Philos. Klasse, 1928/4), 1929, 286 p.

Nils LID, *Jolesveinar og Grøderikdomsgudar*, Oslo, Dybwad (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps Akademi i Oslo. 2, Hist.-Philos. Klasse, 1932/5), 1933, 173 p.

Nils LID, «Magiske fyrestellingar og bruk», in *id.* (dir.), *Folketru*, Stockholm, Oslo et Copenhague (Nordisk kultur, XIX), 1935, pp. 3-76.

Nils LID, «Til varulvens historia», *Saga och Sed*, IV, 1937 (impr. 1938), pp. 3-25
- Repris sous le titre «Til varulvens historie» in Nils Lid, *Trolldom. nordiska studiar*, Oslo, 1950, pp. 82-108.

Nils LID, «*Berserk*», in *Kulturhistoriskt Lexikon for nordisk middelalder*, I, 1956, pp. 501-503.
Hallvard LIE, «Jorvikferden: Et vendepunkt i Egil Skallagrimssons liv», *Edda*, CLVI, 1947, pp. 145-248.
Bruce LINCOLN, «Homeric λύσσα: "Wolfish Rage"», *Indogermanische Forschungen*, LXXX, 1975 (impr. 1976), pp. 98-105.
[Erik H. LIND] *Nosrk-isländska dopnamn* [...], vedere *supra*: II. DICTIONNAIRES.
[Erik H. LIND] *Nosrk-isländska personbinamn* [...], vedere *supra*: II. DICTIONNAIRES.
[Erik H. LIND] *Nosrk-isländska dopnamn* [...]. *Supplementband*, vedere *supra*: II. DICTIONNAIRES.
Ludwig LINDENSCHMIT (Sohn), *Die Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit, nach den in öffentlichen und Privatsammlungen befindlichen Originalen zusammengestellt und herausgegeben von dem Römisch-germanischen Centralmuseum in Mainz*, IV, Mainz, Verlag v. Zabern, 1900, texte non paginé, 72 pl.
John LINDOW, *Comitatus, Individual and Honor. Studies in North Germanic Institutional Vocabulary*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press (University of California publications in linguistics, LXXXIII), 1976, XVII + 175 p.
Ivar LINDQUIST, «Översikt över de äldsta skandinaviska personnamnen, med huvudvikten på de urnordiska», in A. Janzén (dir.), *Personnavne*, Stockholm, Oslo et Copenhague (Nordisk kultur, VII), 1947, pp. 5-21.
Sune LINDQVIST (dir.), *Gotlands Bildsteine*. Gesammelt und untersucht von Gabriel Gustafson und Frederik Nordin mit Zeichnungen von Olof Sörling. Photographien von Harald Faith-Ell. Nach erneuter Durchsicht und Ergänzung des Materials hrsg. von Sune Lindqvist, Stockholm, Wahlström & Widstrand (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Monographier, XXXVIII), 1941-1942, tome 1, 151 p. + 72 planches ; tome II, 147 p.
Sune LINDQVIST, «Vendelhjälmarnas ursprung», *Fornvännen*, XX, 1925, pp. 181-207.
Sune LINDQVIST, «Vendelhjälmarna i ny rekonstruktion», *Fornvännen*, XLV, 1950/V, pp. 1-24.
Allan A. LUND et Anna S. MATEEVA, «Gibt es in der Taciteischen "Germania" Beweise für kultische Männerbünde der frühen Germanen?», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XLIX, 1997, pp. 208-216.
[Magnus LUNDGREN (*et al.*)], *Svenska personnamn från medeltiden*, antecknade ock ordnade av Magnus Lundgren, Erik Brate, E. H. Lind, Stockholm, Samson & Wallin (Nyare Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, X, 6-7), 1892-1934, 369 p.
Manfred LURKER, «Hund und Wolf in ihrer Beziehung zum Tode», *Antaios*, X, 1969, pp. 199-216.
Manfred LURKER, «Der Hund als Symboltier für den übergang vom Diesezeits in das Jenseits», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XXXV, 1983, pp. 132-144.
Lars LÖNNROTH, «The Riddles of the Rök-Stone: A Structural Approach», *Arkiv for nordisk filolgi*, XCII, 1977, pp. 1-57.

Kim R. MAC CONE, «*Aided Cheltchair Maic Uthechair*: Hounds, Heroes and Hospitalers in Early Irish Myth and Story», *Ériu*, XXXV, 1984, pp. 1-30.
Kim R. MAC CONE, «OIr *Olc*, *Luch-* and IE **wlkwos*, **lúkʷos* "wolf"», *Ériu*, XXXVI, 1985, pp. 171-176.
Kim R. MAC CONE, «Werewolves, Cyclopes, Díberga, and Fíanna: Juvenile Delinquency in Early Ireland», *Cambridge Medieval Celtic Studies*, XII, 1986, pp. 1-22.
Kim R. MAC CONE, «Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen», in W. Meid (dir.), *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, LII, Innsbruck, 1987, pp. 101-154.
Kim R. MAC CONE, «Wolfsbesessenheit, Nacktheit, Einäugigkeit und verwandte Aspekte des altkeltischen Männerbundes», in R. Peter Das et G. Meiser (dir.), *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei den indogermanischen Völkern*, Bremen, Hempen (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie, I), 2002, pp. 43-67.
Michael P. MAC GLYNN, «Bears, Boars, and Other Socially Constructed Bodies in Hrólfs saga kraka», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, IV/2, 2009, pp. 152-175.
Rory W. MAC TURK, «Sacral Kingship in Ancient Scandinavia. A review of some recent writings», *Saga-Book* (Viking Society for Northern Research, University College London), XIX, 2-3, 1975-76, pp. 139-69.
Rory W. MAC TURK, «Scandinavian Sacral Kingship revisited», *Saga Book* (Viking Society for Northern Research, University College London), XXIV, 1, 1994, pp. 19-32.
Ulrich J. MADER, *Sippe und Gefolgschaft bei Tacitus und in der westgermanischen Heldendichtung* (Kiel, Phil. Diss., 19. April 1940), Würzburg, K. Triltsch, 1940, 154 p.
Tadeusz MAKIEWICZ, Robert NEDOMA et Hans REICHSTEIN, «Hund und Hundegräber», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XV, 2000, pp. 212-232.
Łukasz MALINOWSKI, *Berserkir i ulfhednar w historii, mitach i legendach*, Cracovie, Nomos, 2009, 224 p.
Wilhelm MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte. Teil 1. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme: mythologische Untersuchungen*, Berlin, Borntraeger, 1875, XX + 646 p.
Wilhelm MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte. Teil 2. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung*, Berlin, Borntraeger, 1877, XLVIII + 359 p.
Edith MAROLD, «Die norwegische Reichseinigung und die Preislieddichtung», in U. Groenke (dir.), *Arbeiten zur Skandinavistik. 7. Arbeitstagung der Skandinavisten des deutschen Sprachgbietes. 4.8.-10.8.1985 in Skjeberg Norwegen*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang (Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik, XVIII), 1987, pp. 52-105.
Edith MAROLD, «Die Augen des Herrschers», in D. Meier (dir.), *Beretning fra syttende tværfaglige vikingesymposium*, Højbjerg, Hikuin - Afdeling for Middelalder-arkæologi, Aarhus Universitet, 1998, pp. 7-29.

Edith MAROLD, «Málaháttr», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIX, 2001, pp. 180-182.
Edith MAROLD, «Ljóðaháttr», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XVIII, 2001, pp. 535 -540.
Edith MAROLD, «Preislied», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXIII, 2003, pp. 398-408.
Herbert MARYON, «The Sutton Hoo Helmet», *Antiquity*, 1947, XXI, pp. 137-144.
Kjell-Olav MASDALEN, «Under himmelen blå. Agder i norsk rikssamling», in *Aust-Agder-Arv 2004*. Årbok for Aust-Agder-Arkivet og Aust-Agder-Museet, 2005, pp. 70-110.
Kjell-Olav MASDALEN, «Fra Lindesnes til Rygjarbit. Dansk-norske maktrelasjoner på Agder i vikingtid og middelalder», in *Aust-Agder-Arv 2005-2006*. Årbok for Aust-Agder-Arkivet og Aust-Agder-Museet, 2007, pp. 69-138.
Konrad MAURER, «Die Valkyrjen Hlokk und Herfjötr», *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, II, 1855, pp. 341-343.
Konrad MAURER, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christemtume, in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmäßig geschildert*, I-II, Munich, 1855-1856, XII + 660 p., VIII + 732 p.
Konrad MAURER, *Über die Ausdrücke altnordische, altnorwegische und isländische Sprache*, Munich, Verlag der königlichen Akademie (Abhandlungen der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Philologische Klasse, 11/2), 1867, pp. 458-706.
Wolfgang MEID, *Personalia mit* -no- *Suffix. Studien zu den mittels* -no- *gebildeten westindogermanischen Führer- und Herrscherbezeichnungen, Götternamen und verwandten Personalia*, Thèse non publiée, Tübingen, 1955. V + 240 S.
Wolfgang MEID, «Das Suffix -no- in Götternamen», in *Beiträge zur Namenforschung*, VIII, 1957, pp. 72-108, 113-126.
Mischa MEIER, «Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde bei den frühen Germanen. Tacitus, Germania Kap. 31, 38 und 43 », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, LI, 1999, pp. 322-341.
Mischa MEIER, «Männerbund», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIX, 2001, pp. 105-110.
Karl MEISEN, *Die Sagen vom wütenden Heer und wilden Jäger*, Münster, Aschendorff (Volkskundliche Quellen, I), 1935, 144 p.
Rudolf MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur scaldischen Poetik*, Bonn et Leipzig, Schroeder (Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, I), 1921, XI + 437 p.
Rudolf MEISSNER, *Das norwegische Gefolgschaftsrecht* (*Hirðskrá*), Weimar, Böhlau (Germanenrechte, Schriften der Akademie für Deutsches Recht, V), 1938, LXI + 76 p.
Wilfried MENGHIN, *Das Schwert im frühen Mittelalter. Chronologisch-typologische Untersuchungen zu Langschwertern aus germanischen Gräbern des 5. bis 7. Jahhunderts n. Chr.*, Stuttgart, Theiß (Wissentschafliche Beibände zum Anzeiger der Germanischen Nationalmuseums, I), 1983, 268 p.
Wilfried MENGHIN et Marion BERTRAM (dir.), *Merowingerzeit - Europa ohne Grenzen. Archäologie und Geschichte des 5. bis 8. Jahrhunderts*, Wolfratshausen, Minerva, 2007, 591 p.

Edelestand du MÉRIL, *Dictionnaire du patois normand*, Caen, Mancel, 1849, XCIX + 222 p.
Kurt MESCHKE, *Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis*, Leipzig, Teubner, 1931. VII- 225 pp.
Karl MEULI, «Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch», *Schweizerisches Archiv für Volskunde*, XXVIII, 1928, p. 1-38 (repris in *id.*, *Gesammelte Schriften*. I, mit Benützung des Nachlasses, unter Mitw. von Wilhelm Abt, hrsg. von Thomas Gelzer, Bâle et Stuttgart, Schwabe, 1975, pp. 33-68).
Karl MEULI, «Maske, Maskereien», in [Hans Bächtold-Stäubli] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, p. 1744-1852 (repris in *id.*, *Gesammelte Schriften*. I, mit Benützung des Nachlasses, unter Mitw. von Wilhelm Abt, hrsg. von Thomas Gelzer, Bâle et Stuttgart, Schwabe, 1975, pp. 69-162).
Carl MEYER, *Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden. Quellen, Grammatik, Glossar*, Paderborn, Schöningh (Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler, XIV), 1877, 310 p.
Ove MOBERS, *Olav Haraldsson, Knut den Store och Sverige. Studier i Olav den heliges förhållande till de nordiska grannländerna*, Lund, Gleerup, 1941,238 p.
Eugen MOGK, *Germanische Mythologie*, Strasbourg, Trübner, (Sonderabdr. aus der 2. Aufl. von Pauls Grundriß der germanischen Philologie), 1898, VI + 177 p.
Eugen MOGK, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*, Helsinki (Folflore Fellows Communications, LI), 1923, 33 p.
Andreas MOHR, *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*, Münster, Wawmann (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, VII), 2005, 349 p.
Hermann MOISL, «Anglo-Saxon Royal Genealogies and Germanic Oral Tradition», *Journal of Medieval History*, VII, 1981, pp. 215-248.
Erik MOLTKE, *Runerne i Danmark og deres oprindelse*, Copenhague, Forum, 1976, 435 p.
Erik MOLTKE, *Runes and their Origin. Denmark and Elsewhere*. Translated by Peter G. Foote, Copenhague, The National Museum of Denmark – Nationalmuseets Forlag, 1985, 554 p.
Oskar MONTELIUS *et al.*, *Sveriges historia från äldsta till våra dagar*. I. *Sveriges hednatid, samt medeltid, förra skedet, från år 1060 till år 1350*, Stockholm, Linneström, 1877, 486 p.
Oskar MONTELIUS, «Ringsvärd och närstående typer», *Antikvarisk Tidskrift för Sverige*, XXII, 1924, pp. 22-60.
Rudolf MUCH, «Der germanische Osten in der Heldensage», *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LVII, 1920, pp. 145-176.
Rudolf MUCH, «Balder», *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LXI, 1924, pp. 93-126.
Rudolf MUCH, «Widsith: Beiträge zu einem Kommentar», *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LXII, 1925, pp. 113-150.
Rudolf MUCH, «Sintarfizzilo-Sinfjötli», *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LXVI, 1929, pp. 15-24.

Rudolf MUCH, «Wandalische Götter», *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 1926, pp. 20-41.
Rudolf MUCH, *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, Winter, 1967, 581 p.
Karl MÜLLENHOF, *Über den Schwerttanz*, in Georg Beseler *et al.* (éd.), *Festgaben für Gustav Homeyer*, 1871, Berlin, Weidmann, pp. 109-147.
Karl Viktor MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*. I. Neuer verm. Abdruck, besorgt durch Max Roediger, Berlin, Weidmann, 1890, XXXV + 544 p.
Karl Viktor MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*. II. Neuer verm. Abdruck, besorgt durch Max Roediger, Berlin, Weidmann, 1906, XXII + 416 p.
Karl Viktor MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*. III. Berlin, Weidmann, 1892, XVI + 352 p.
Karl Viktor MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*. IV. *Die Germania des Tacitus*. Neuer verm. Abdruck, besorgt durch Max Roediger, Berlin, Weidmann, 1920, XXIV + 751 p.
Karl Viktor MÜLLENHOFF, *Deutsche Altertumskunde*. V. *Über die volsupa. Über die ältere Edda*. Neuer verm. Abdruck, besorgt durch Max Roediger, Berlin, Weidmann, 1908, XI + 436 p.
Gunter MÜLLER, «Zum Namen Wolfhetan und seinen Verwandten», *Frühmittelalterliche Studien*, I, 1967, pp. 200-212.
Gunter MÜLLER, «Germanische Tiersymbolik und Namengebung», *Frühmittelalterliche Studien*, II, 1968, pp. 202-217.
Gunter MÜLLER, *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*, Cologne et Vienne, Böhlau, (Niederdeutsche Studien, XVII), 1970, VII + 279 p.
Wolfgang MÜLLER, «Die Christianisierung der Alemannen», in W. Hübenenr (dir.), *Die Alemannen in der Frühzeit*, Bühl/Baden (Verlag Konkordia), 1974, pp. 169-183.
Wolfgang MÜLLER, «Archäologische Zeugnisse frühen Christentums zwischen Taunus und Alpenkamm», *Helvetia Archaeologica*, XVII, H. 65/66, 1986, Bâle, pp. 1-77.
Walther MÜLLER-BERGSTRÖM, «Berserker», in [Hans Bächtold-Stäubli] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, I, p. 1093-1094.
Walther MÜLLER-BERGSTRÖM, «Zur Berserkerfrage», *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, XII, 1934, pp. 241-244.
Else MUNDAL, *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Oslo, Universitetsforlag (Skrifter fra Instituttene for Nordsik Språk og Litteratur ved Universitetene i Bergen, Oslo, Trndheim og Tromsø, V), 1974, 150 p.
Else MUNDAL, «The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources», in J. Pentikäinen (dir.), *Shamanism and Northern Ecology*, Berlin et New York, Mouton - de Gruyter (Religion and Society, XXXVI), 1996, pp. 97-116.
Lucien MUSSET, *Les peuples scandinaves au moyen âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, VIII + 342 p.
Lucien MUSSET, *Les invasions. II. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIe-XIe siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 297 p.
Lucien MUSSET, *Introduction à la Runologie*. En partie d'après les notes de Fernand Mossé, Paris, Aubier-Montaigne (Bibliothèque de philologie germanique, XX), 1965, 468 p. - Réimpression augmentéee d'une liste d'*errata*, d'un «sup-

plément bibliographique sommaire», et d'une liste des «principales inscriptions nouvelles», 1976, 470 p.

Lucien MUSSET, «La pénétration chrétienne in l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave», in *La conversione al critianesimo nell'Europa dell'alto medioevo, 14-19 aprile 1966*, Spolète (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIV), 1968, pp. 263-325 ; repris in *Nordica et Normannica, Receuil d'études sur la Scandinavie ancienne et médiévale, les expéditions des vikings et la fondation de la Normandie*, Studia Nordica, I, Paris, Société des études Nordiques, 1997, pp. 3-51.

Lucien MUSSET, «Problèmes militaires du monde scandinave (VII[e]-XII[e] siècles)», in *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*, Spolète (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XV), 1968, pp. 229-291 - Repris in *Nordica et Normannica*, *op. cit.*, pp. 51-99.

Lucien MUSSET, «Les deux âges des vikings: réflexions d'un historien normand», *Mediaeval Scandinavia*, II, 1969, pp.187-193 - Repris in *Nordica et Normannica*, *op. cit.*, pp. 135-41.

Lucien MUSSET, *Les invasions. I. Les vagues germaniques*, 3[e] édition augmentée d'un supplément bibliographique par Stéphane Lebecq, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, XXVII + 329 p.

Karl Josef NARR, «Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas», *Saeculum*, X, 1959, pp. 233-272.

Julius NAUE, «Die silberne Schwertscheide von Gutenstein», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XIX, 1889, pp. 118-24.

Hans-Peter NAUMANN, Franziska LANTER et Heinrich BECK (dir.), *Alemannien und der Norden. Internationales Symposium vom 18.-20. Oktober 2001 in Zürich*, Berlin, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XLIII), 2004, X + 415 + 17 p.

Gustav NECKEL, *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund, Verlag von Fr. Wilh. Ruhfus, 1913, 144 p.

Robert NEDOMA, «Schwerttanz», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXVII, 2004, pp. 605-608.

Günther NEUMANN, Wolfgang JUNGANDREAS, Harald von PETRIKOVITS et Gerhard MILDENBERGER, «Chatten», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, IV, 1981, pp. 377-391.

Günther NEUMANN et Henning SEEMANN (dir.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. II. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- und Mitteleuropas im Jahre 1986 und 1987*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, CXCV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 378 p.

Günther NEUMANN et Helmut CASTRITIUS, «Harier», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIV, 1999, pp. 9-10.

Günther NEUMANN et Marvin TAYLOR, «Heruler», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIV, 1999, pp. 468-474.

Karl Martin NIELSEN, «Var Thegnerne og Drengene kongelige Hirdmænd?», *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1945, pp. 111-121 - Repris in

Karl Martin Nielsen, *Jelling-Studier og andre afhandlinger* [...], Copenhague, Akademisk Forlag, 1977, pp. 148-159.

Martin NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, 357 p. (1ère éd.: Iena, Diederichs, 1935).

Margareta NOCKERT, *The Högom find and other Migration Period textiles and costumes in Scandinavia. Högom, part II*, Umeå, University of Umeå, Department of Archaeology (Archaeology and environment, IX), 1991, 157 p.

Andreas NORDBERG, «Vertikalt placerade vapen i vikingatida gravar. En religionsarkeologisk studie», *Forvännen*, XCVII, 2002, pp. 15-24.

Andreas NORDBERG, *Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*, Akademisk avhandling för filosofie doktorexamen, Stockhom, Stockolms universitet (Religionshistoriska institutionen), 2003, 339 p.

Eduard NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in der Germania des Tacitus*, 2. Abdruck mit Ergänzungen, Leipzig et Berlin, Teubner, 1922, XII + 521 p.

Nordisk Kultur. Samlingsverk utgivet med understöd av Clara Lachmanns fond under redaktion av Johs. Brøndum-Nielsen, Otto v. Friesen, Magnus Olsen, Sigurd Erixon, Stockholm (Bonniers), Oslo (Aschehoug) et Copenhague (Schultz), vol. 1-XXX, 1931-1956.

Adolf NOREEN, *Altnordische Grammatik*. I. *Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre) unter Berücksichtigung des Urnodischen.* 4. vollständig umgearbeitete Auflage, Halle, Niemeyer (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte, IV, 1), 1923, XIV + 466p.

Erik NOREEN, *Studier i fornvästnordisk diktning*. Andra samlingen, Upsal (Uppsala Universitets Årsskrift, 1922. Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper, IV), 1922, 76 p.

Erik NOREEN, «Ordet bärsärk», *Arkiv för nordisk filologi*, XLVIII, 1932, pp. 242-254.

Svante NORR, *To Rede and to Rown. Expressions of Early Scandinavian Kingship in Written Sources*, Uppsala, Uppsala University, Department of Archaeology and Ancient History (Occasional Papers in Archaeology XVII), 1998, 253 p. + 4 pl.

Svante NORR (dir.), *Valsgärde Studies. The Place and its People, Past and Present*, Uppsala, Uppsala University, Department of Archaeology and Ancient History (Occasional Papers in Archaeology XLII), 2008, 210 p.

Marius NYGAARD, *Udvalg af den Norröne Literatur*, Bergen, Giertsen, 1875, 389 p.

Marius NYGAARD, *Norrøn syntax*, Kristiana, Aschehoug, 1905, XII + 391 p.

Marius NYGGARD, *Bemerkninger, rettelser og supplementer til min Norrøn syntax*, Kristiania (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse, 1916, V), 1917, 54 p.

Erik NYLÉN et Jan Peder LAMM, *Stones, Ships and Symbols. The Picture Stones of Gotland from the Viking Age and Before*, Stockholm, Gidlund, 1988, 209 p.

Erik NYLÉN, *Bildstenar*. Tredje utvidgade och kompletterade svenska upplagan, Hedemora, Gidlunds, 2003, 232 p.

Britt-Mari NÄSSTRÖM, *Bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*, Stockholm, Norstedts, 2006, 271 p.

Anne NØRGÅRD JØRGENSEN, «Kriger og hird i germansk jernalder», *Nationalmuseets Arbejdsmark*, 1996, pp. 84-98.
Anne NØRGÅRD JØRGENSEN, «Scandinavian Military Equipment and the Weapon-Burial Rite, AD 530-800. Foreign influence and regional variation», in C. K. Jensen et K. Høilund Nielsen (dir.), *Burial and Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, Århus, Aarhus University Press, 1997, pp. 149-164.
Anne NØRGÅRD JØRGENSEN et Birthe L. CLAUSEN (dir.), *Military Aspects of Scandinavian Society in a European Perspective, AD 1-1300. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 2-4 May 1996*, Copenhague, Publications from the National Museum of Denmark (Studies in Archaeology and History, vol. 2), 1997, 267 p.
Anne NØRGÅRD JØRGENSEN, *Waffen und Gräber. Typologische und chronologische Studien zu Skandinavischen Waffengräbern 520/30 bis 900 n. Chr.*, Copenhague (Kongelige Nordiske Oldskriftselskab, Nordiske Fortidsminder, Serie B., XVII), 1999, 417 p.
Ella ODSTEDT, *Varulven i svensk folktradition.* Mit deutscher Zusammenfassung, Upsal et Copenhague (Skrifter utgivna genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala, Ser. B, I), 1943, VIII + 243 p.
Luisa OITANA, *I berserkir tra realtà e leggenda*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso (Bibliotheca Germanica. Studi e testi, XX), 2006, VI + 130 p.
ÓLAFÍA Einarsdóttir, «Dateringen af Harald hårfagers død», (norsk) *Historisk tidsskrift*, XLVII, 1968, pp. 15-34.
ÓLAFÍA Einarsdóttir, «Sigurd Hjort og hans to børn i islandske kilder. En sagnhistorisk undersøgelse», *Gripla*, VII, 1990, pp. 267-301.
Axel OLRIK, *Forsøg på en tvedeling af kilderne til Sakses oldhistorie. Kilderne til Sakses oldhistorie. En literaturhistorisk undersøgelse.* I, Copenhague, Wroblewski, 1892, VI + 175 p.
Axel OLRIK, *Sakses oldhistorie. Norröne sagaer og danske sagn. En literaturhistorisk undersøgelse. Kilderne til Sakses oldhistorie.* II, Copenhague, Gad, 1894, XII + 316 p.
Axel OLRIK, «Odinsjægeren i Jylland», *Dania*, Tidskrift for dansk sprog og Literatur samt folkeminder, VIII, 1901, pp. 139-73.
Axel OLRIK, «Sivard den digre: En vikingesaga fra de danske i Nordengland», *Arkiv för nordisk filologi*, XIX, 1903, pp. 199-223.
Axel OLRIK, *Danarks Heltedigtning. En Oldtidsstudie*, I, *Rolf Krake og den ældre Skjoldungsrække*, Copenhague, Gad, 1903, 352 p.
Axel OLRIK, *Danmarks Heltedigtning. En oldtidsstudie*, II, *Sarkad den gamle og den yngre Skjoldungrække*, Copenhague, Gad, 1910, 322 p.
Axel OLRIK, «Sigward Digri of Northumberland. A Viking-Saga of the Danes in England», *Saga-Book of the Viking Club*, VI, 1910, pp. 212-237.
Axel OLRIK, *The Heroic Legends of Denmark*, trad. anglaise par Lee M. Hollander, New York et Londres, American-Scandinavian Foundation, Humphrey Milford-Oxford University Press, 1919, XVIII + 530 p.
Magnus OLSEN, «Om Harald haarfagres konsgaarde. En tekstrettelse til Haraldskvæði str. 5, 2», *Maal og Minne*, norske studier, Kristiania, 1913, pp. 66-72.

Magnus OLSEN (*et al.*), *Stedsnavn*, Stockholm, Oslo et Copenhague (Nordisk kultur, V), 1939, 211 p.
Oscar L. OLSON, *The Relation of the Hrólfs Saga Kraka and the Bjarkarimur to Beowulf. A contribution to the history of saga development in England and the Scandinavian countries*, Chicago, University of Chicago Libraries, 1916, 104 p.
Charlotte F. OTTEN (dir.), *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture. Med. cases, diagnoses, descr., trial records, hist. accounts, sightings, philos. and theol. approaches to metamorphosis, crit. essays on lycanthropy, myths and legends, allegory*, Syracuse (N. Y.), University Press, 1986, XVI-337 p.
Roland OTTERBJÖRK *et al.* (dir.), *Sveriges medeltida personnamn: ordbok, förnamn,* Bd. 1 (A–E), utg. av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Personnamnskommitté, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1976, X + VII + 790 p.
Roland OTTERBJÖRK *et al.* (dir.), *Sveriges medeltida personnamn: ordbok, förnamn,* Bd. 2 (F-Hanok), utg. av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Personnamnskommitté, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1991, XXII + 760 p.
Roland OTTERBJÖRK *et al.* (dir.), *Sveriges medeltida personnamn: ordbok, förnamn,* Bd. 3 (Hans-Iogærdh), utg. av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Personnamnskommitté, Stockholm - Upsal, Almqvist & Wiksell, 1995-2006, XXV + 799 p.
Rudolf OTTO, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Gießen, Töpelmann, 1932, 152 p.
Eric Graf OXENSTIERNA, *Die Goldhörner von Gallehus*, Lidingö, Im Selbstverlag E.Oxenstierna, 1956, 247 p.
Fredrik PAASCHE, «Sigvat Tordssøn. Et skaldeportræt», *Edda*, VIII, 1917, pp. 57-86
- Repris in *id.*, *Hedenskap og kristendom, Studier i norrøn middelalder*, Oslo, Aschehoug, 1948, pp. 319-354.
Lutz E. von PADBERG, «Religiöse Zweikämpfe in der Missionsgeschichte des Frühmittelalters», in W. Heizmann et A. van Nahl (dir.): *Runica - Germanica - Mediaevalia*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXVII), 2003, pp. 509-552.
Friedrich PANZER, *Bayerische Sagen und Bräuche. Beitrag zur deutschen Mythologie*, I-II, Munich, Kaiser, 1848-1855, IV + 407 p. et XXIV + 592 p.
Friedrich PANZER, *Studien zur germanischen Sagengeschichte*, I. *Beowulf*, Munich, Beck, 1910, IX + 409.
Friedrich PANZER, *Studien zur germanischen Sagengeschichte*, II. *Sigfrid*, Munich, Beck, 1912, X + 281.
Michel PASTOUREAU, *Traité d'héraldique*, Paris, Picard (Grands manuels Picard), 2003, 407 p.
Michel PASTOUREAU, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007, 426 p.
Jean-Marc PASTRÉ, «Berserkir et frénésie guerrière dans le "Nibelungenlied"», in D. Buschinger et W. Spiewok (dir.), *Heldensage - Heldenlied - Heldenepos. Ergebnisse der II. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft, Gotha, 16.-20. Mai 1991*, Amiens, Centre d'Études Médiévales (Wodan, XII, série IV, Jahrbücher der Reineke-Gesellschaft, II), 1992, pp. 187-197.

Jean-Marc PASTRÉ, «Les survivances d'un mythe: quelques images du guerrier-fauve dans la littérature allemande médiévale», in A. Niderst (dir.), *L'animalité. Hommes et animaux dans la littérature française*, Tübingen, Gunther Nau Verlag (Études littéraires françaises, LXI), 1994, pp. 67-76.

Martha PAUL, *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*, Vienne, Halosar (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, XIII), 1981, VI + 373 p.

Peter PAULSEN, *Alamannische Adelsgräber von Niederstotzingen (Kreis Heidenheim)*, Stuttgart, Müller & Graf - Kommissionsverlag, (Veröffentlichengungen des staatlichen Amtes für Denkmalpflege Stuttgart. Reihe A. Vor- und Frühgeschichte. Heft XII/1), 1967, 195 p. + 94 pl.

Alexandra PESCH, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Thema und Variation*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXVI), 2007, 600 p.

Niels Matthias PETERSEN, *Historiske Fortællinger om Islændernes Færd hjemme og ude*, I, Copenhague, Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab, 1839, 320 p.

Lena PETERSON, «Heðinn eller Hiðinn i runsvenskan ? En ortografisk undersökning», *Studia anthroponymica Scandinavica*, XVI, 1998.

Gerd PETTERSSON, *Finn and the Fian. Reflections of Ancient Celtic Myth and Institutions in Early and Medieaval Ireland*, Göteborg, Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet XXI, 1999, II + 270 p.

Bo PETRÉ, «Björnfällen i begravningsritualen - statusobjekt speglande regional skinnhandel ?», *Fornvännen*, 1980, I, pp. 5-14.

Will-Erich PEUKERT, «Der zweite Leib», *Niederdeutsche Zeitschrift für Volskunde*, XVII, 1939, pp. 174-197.

Will-Erich PEUKERT, *Geheimkulte*, Heidelberg, Peffer, 1951, 635 p.

Bertha S. PHILLPOTTS, *The Elder Drama and Ancient Scandinavian Drama*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, IX + 216 p.

Gryte PIEBENGA, «Berserkers: Wie waren dat ?», *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, XIV, 2, 1993, pp. 67-81.

Josek Calasanz POESTION, «Berserker», in *Aus Hellas, Rom und Thule: Kultur- und Litteraturbilder*, Leipzig, 1884, pp. 129-148.

Helga POLENZ, *Katalog der merowingerzeitlichen Funde in der Pfalz.*, Stuttgart, Steiner (Deutsches Archäologisches Institut, Römisch-Germanische Kommission, Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit, Ser. B, XII), 1988, 476 p. (Textband) + 270 p. (Tafelband).

Edgar C. POLOMÉ (dir.), *Old Norse Literature and Mythology. A Symposium*. Papers, first presented at the Sixth Germanic Languages Symposium held at the University of Texas at Austin on November 30 and December 1 and 2, 1964, Austin (Texas), University of Texas Press, 1969, XII + 347 p. pp.

Edgar C. POLOMÉ, «The Indo-European Component in Germanic Religion», in J. Puhvel (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley, University of California Press (Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology, I), 1970, pp. 55-82.

Edgar C. POLOME, «Die Religion der Suebi», in G. Neumann et H. Seeman (dir.): *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus, II. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- und Mitteleuropas im Jahre 1986 und 1987*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, CXCV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 167-189.

Russel G. POOLE, *Viking Poems on War and Peace. A Study in Skaldic Narrative*, Torronto, University of Toronto Press, 1991, XIV + 217 p.

Russel G. POOLE, «Sigvatr Þórðarson», in Ph. Pulsiano *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, New York,1993, pp. 580-581.

Russel G. POOLE, «Sigvatr Þórðarson», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXVIII, 2005, pp. 382-386.

Arnold H. PRICE, «*Differentiated Germanic Social Structures*», *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, LV, 1968, pp. 433-448.

Arnold H. PRICE, «Die Nibelungen als kriegerischer Weihebund», *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, LXI, 1974, pp. 199-211.

Arnold H. PRICE, *Germanic Warrior Clubs. An Inquiry into the Dynamics of the Era of Migrations and into the Antecedents of Medieval Society*, 1994, Tübingen, Lück und Mauch, 98 p.

Neil S. PRICE, «Different Vikings ? Towards a Cognitive Archaeology of Religion and War in Late Iron Age Scandinavia», in A. S. Gräslund (dir.), *Cult and Belief in the Viking Age: a Period of Change*, Upsal, (University of Uppsala, EC Socrates Papers 1)1998, pp. 53-66.

Neil S. PRICE, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Upsal, Department of Archæology and Ancient History (Aun XXXI), 2002, 435 p.

Wietske PRUMMEL, «Early medieval dog burials among the germanic tribes», *Helinium*, XXXII, 1992, pp. 132-194.

Jean PRZYLUSKI, «Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes», *Revue de l'histoire des religions*, CXXI, 1940, pp. 128-145.

Martin PUHVEL, «Beowulf and Irisch Battle Rage», *Folklore*, LXXIX, 1968, pp. 40-47.

Phillip PULSIANO *et al.* (dir.), *Medieval Scandinavia*, vedere *supra*: II. Dictionnaires, lexiques et encyclopédies.

Dieter QUAST, «Opferplätze und heidnische Götter. Vorchristlicher Kult», in K. Fuchs *et al.*, *Die Alamannen*, Begleitband zur Austellung «Die Alamannen» (1997-1998), hrsg. vom Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart, Theiss, 2001, pp. 433-440.

Dieter QUAST, «Kriegerdarstellungen der Merowingerzeit aus der Alamannia», *Archäologisches Korrespondenzblatt* (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Nordwestdeutscher Verband für Altertumsforschung), Jahrgang 32, Heft 2, 2002, pp. 267-280.

Ericus RAMELIUS, *Berserkus furorque berserkicus*, Uppsala, Werner, 1725, VI + 26 p.

Klaus RANDSBORG, *Hjortspring: Warfare and Sacrifice in Early Europe*, Aahrus, Aahrus University Press, 1995, 251 p.

Kurt RANKE et Hans REICHSTEIN, «Bär», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, II, 1976, pp. 45-48.

Kurt RANKE, *Indogermanische Totenverehrung, I. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communication, LIX, n°140), 1951, 395 p.

Ingjald REICHBORN-KJENNERUD, *Vår gamle trolldomsmedisin*, I, Oslo (Skrifter utgitt at Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1927, n°6), 1928, 284 p.

Ingjald REICHBORN-KJENNERUD, *Vår gamle trolldomsmedisin*, II, Oslo (Skrifter utgitt at Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1933, n°2), 1933, 212 p.

Ingjald REICHBORN-KJENNERUD, *Vår gamle trolldomsmedisin*, III, Oslo (Skrifter utgitt at Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1940, n°1), 1940, 221 p.

Ingjald REICHBORN-KJENNERUD, *Vår gamle trolldomsmedisin*, IV, Oslo (Skrifter utgitt at Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1943, n°2), 1944, 263 p.

Ingjald REICHBORN-KJENNERUD, *Vår gamle trolldomsmedisin*, V, Oslo (Skrifter utgitt at Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1947, n°1), 1947, 253 p.

Konstantin REICHARDT, «Der Dichter der Atlakviða», *Arkiv for Nordisk Filologi*, XLII, 1926, pp 323-26.

Hermann REICHERT, «Altgermanische Personennamen als Quellen der Religionsgeschichte», in H. Beck *et al.* (dir.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin et New york, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, V), 1992, pp. 552-574.

Pierre RENAULD-KRANTZ, *Anthologie de la poésie nordique ancienne. Des origines à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard (Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série européenne), 1964, 276 p.

Helga REUSCHEL, *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga*, Bühl – Baden, Konkordia (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, VII), 1933, 135 p.

Richard R. RIDLEY, «Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition», *Journal of Indo-european Studies*, IV, 1976, pp. 321-331.

Per-Olof RINGQUIST, «Två vikingatida uppländska människo figurer i brons», *Fornvännen*, LXIV, 1969, pp. 287-296.

Else ROESDAHL, J.-P. MOHEN et F.-X. DILLMANN (dir.), *Les Vikings... Les Scandinaves et l'Europe 800-1200*, Paris, Association française d'action artistique - Conseil nordique des ministres, catalogue de la 22e exposition d'art du Conseil de l'Europe, 1992.

Else ROESDAHL, «L'ivoire de morse et les colonies norroises du Groenland», *Proxima Thule*, III, 1998, pp. 9-48.

Renate ROLLE et Henning SEEMANN, «Haar- und Barttracht. § 1, *Kulturhistorisches*», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIII, 1999, pp. 232-240.

Helmut ROTH, «Sigurd bei den Alamannen?», in W. Heizmann et A. van Nahl (dir.): *Runica - Germanica - Mediaevalia*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXVII), 2003, pp. 662-671.

Nico ROYMANS et F. THEUWS (dir.), *Images of the past. Studies on ancient societies in northwestern Europe*, Amsterdam, Instituut voor Pre- en Protohistorische Archeologie Albert Egges van Giffen (Studies in Prae- en Protohistorie, VII), 1991, 407 p.
Ludwig RÜBEKEIL, *Diachrone Studien zur Kontaktzone zwischen Kelten und Germanen*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, DCXCIX), 2002, VIII + 498 p.
Arndt RUPRECHT, *Die Ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Palaestra, CCXXIV), 1958, 188 p.
William M. S. RUSSELL et Claire RUSSELL, «The Social Biology of Werewolves», in J. R. Porter et W. M. S. Russell (dir.), *Animals in Folklore*, Ipswich, Brewer (The Folklore Society, Mistletoe Series), 1978, pp. 143-82.
Oluf RYGH, *Gamle personnavne i norske stedsnavne*, éd. par Sophus Bugge et Karl Rugh, Kristiania, Fabritius & Sønner, 1901, XII + 357 p.
Jöran SAHLGREN, «Järular och Heruler», *Saga og Sed*, I, 1932-34, pp. 83-90.
Bernhard SALIN, *Die altgermanische Thierornamentik. Typologische Studie über germanische Mettalgegenstände aus dem IV. Bis IX. Jahrhundert, nebst einer Studie über irrische Ornamentik.* Aus dem schwedischen Manuskript übersetz von Johanna Mestorf, Stockholm, Wahlström & Widstrand, 1935, XVI + 388 p.
Odd SANDAAKER, «Åsgard og Oskorei», *Maal og Minne*, 1968, pp. 63-73.
Jørn SANDNES, «Germanisches Widerstandsrecht und die Schlacht von Stiklestad 1030», in W. Paravicini *et al.* (dir.), *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffmann*, Sigmaringen, Thorbecke (Kieler historische Studien, XXXVI), 1992, pp. 61-66.
Lillemor SANTESSON, «Eine Blutopferinschrift aus dem südschwedischen Blekinge. Eine Neudeutung der einleitenden Zeilen der Stentoftener Steines», *Frühmittelalterische Studien*, XXVII, 1993, pp. 241-252.
Lillemor SANTESSON, «En blekingsk blotinskrift. En nytolkning av inledningsraderna på Stentoftenstenen», *Fornvännen*, LXXXIV, 1989, pp. 221-229.
Pierre SAUZEAU, «Des *berserkir* en Grèce ancienne?», in D. Accorinti et P. Chuvin (dir.), *Des géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizione dell'Orso (Hellenica, X), 2003, pp. 95-108.
Peter H. SAWYER, «Harald Fairhair and the British Isles», in R. Boyer (dir.), *Les Vikings et leur civilisation: problèmes actuels*, Paris et La Haye, Mouton (École des hautes études en sciences sociales, bibliothèque arctique et antarctique, V), 1976, pp. 105-109.
August SCHAEFER, *Die Verwandlung der menschlichen Gestalt im Volksaberglauben*, Darmstadt, Winter, 1905, VI + 103 p.
Bruno SCHIER, «Pelztrachten im germanischen Altertum», in *id.*, *Pelze in altertumskundlicher Sicht*, Francfort, Paul Schöps (Archiv für Pelzkunde, II), 1951, pp. 15-35.
Kurt SCHIER, «Skandinavische Felsbilder als Quelle für die germanische Reli-

gionsgeschichte ? Einige einführende Überlegungen über Möglichkeiten und Grenzen der religionswissenschaftlichen Felsbildinterpretation», in H. Beck *et al.* (dir.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin et New york, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, V), 1992, pp. 162-229.

Frank SIEGMUND, «Die Alemannia aus archäologischer Sicht und ihre Kontakte zum Norden», in H.-P. Naumann *et al.* (dir.), *Alemannien und der Norden*, Berlin, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XLIII), 2004, pp. 142-164.

Jens Peter SCHJØDT, «The "Meaning" of the Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical Interpretation. Some Thoughts on the Limits of the Phenomenology of Religion», in G. Steinsland (dir.), *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, pp. 180-196.

Jens Peter SCHJØDT, «Det sakrale kongedømme i det førkristne Skandinavien», *Chaos. Dansk-Norsk Tidsskrift for Religionshistorie*, XIII, 1990, pp. 48-67.

Jens Peter SCHJØDT, «Fyrsteideologi og religion i vikingetiden», in M. Iversen (dir.), *Mammen. Grav, kunst og samfund i vikingetid*, Århus, Aarhus Universitetsforlag (Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter, XXVIII), 1991, pp. 305-310.

Jens Peter SCHJØDT, «Heltedigtning og Initiationsritualer. En analyse af den "unge" Sigurd Fafnersbanes historie», in J. P. Schjødt *et al.* (dir.), *Myte og ritual i det førkristne Norden. Et symposium*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1994, pp. 113-127.

Jens Peter SCHJØDT, «Krigeren i førkristen nordisk myte og ideologi», in U. Drobin *et al.* (dir.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium*, Odense, Odense Universitetsforlag, 1999, pp. 195-208.

Jens Peter SCHJØDT, *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*, Århus, Aarhus Universitet, Det Teologiske Fakultet, 2003, 530 p.

Jens Peter SCHJØDT, «Óðinn - Shamn eller fyrstegud ?», in M. Stausberg *et al.* (dir.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXI), 2001, pp. 562-577.

Jens Peter SCHJØDT, «The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors», in J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick *et al.*, *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles (vol. 2). Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference. Durham and York. 6th-12th August, 2006*, Durham, The Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006, pp. 886-892.

Jens Peter SCHJØDT, «Ódinn, Warriors, and Death», in J. Quinn, K. Heslop et T. Wills (dir.), *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 137-151.

Jens Peter SCHJØDT, *Initiation between two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, trad. Victor Hansen, Odense, University Press of Southern Danemark (The Viking Collection, XVII), 2008, 525 p.

Margaret SCHLAUCH, *Romance in Iceland*, Londres, Allen & Unwin (Publications of the American Scandinavian Foundation), 1934, VIII + 201 p.
Walter SCHLESINGER, «Über germanisches Heerkönigtum. Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien», in Th. Mayer, E. Ewig *et al.*, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 1954*, Vorträge und Forschungen, herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, vol. III, Lindau, Thorbecke, 1956, pp. 105-141.
Walter SCHLESINGER, «Randbemerkungen zur drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue», in *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, I, Götingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 286-334.
Wolfgang SCHMIDBAUER et Jürgen vom SCHEIDT, *Handbuch der Rauschdrogen*, Munich, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, 1971, 260 p.
Rüdiger SCHMITT, «Entwicklung der Namen in älteren indogermanischen Sprachen», in E. Eichler *et al.* (dir.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, Berlin, de Gruyter (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, XI/2), 1996, pp. 616-636.
Hermann SCHNEIDER (dir.), *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, Heidelberg, Winter, 1952, 335 p.
Gottfried SCHRAMM, *Namenschatz und Dichtersprache: Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Ergänzungsheft zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, XV), 1957, 198 p.
Johan SCHREINER, «Harald og Havsfjord», *Scandia. Tidskrift för Historisk Forskning*, IX, 1936, pp. 64-88.
Franz Rolf SCHRÖDER, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte. Für Übungen und Vorlesungen*, Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter (Trübners philologische Bibliothek, XIV), 1933, 182 p.
Franz Rolf SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr*, Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden religionsgeschichte, I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1941, 74 p.
Franz Rolf SCHRÖDER, «Mythos und Heldensage», *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXXVI, 1948, pp. 1-21.
Franz Rolf SCHRÖDER, «Die Sage von Hilde und Hetel», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XXXII (Heft 1), 1958, pp. 38-70.
Franz Rolf SCHRÖDER, «Sinfjötli», in (coll.), *Hommages à Georges Dumézil*, Collection Latomus, XLV, Bruxelles, Latomus, 1960, pp. 193-200.
Leopold von SCHRÖDER, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Leipzig, Haessel, 1908, X + 490 p.
Richard SCHRÖDER et E. von KÜNßBERG, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 1966, XII + 1172 p.
Frederik Christian SCHÜBELER, *Die Pflanzenwelt Norwegens: Ein Beitrag zur Natur- und Kulturgeschichte Nord-Europas*, Christiania, Brøgger, 1873-75, 468 p.
Frederik Christian SCHÜBELER, *Viridarium Norvegicum: Norges vætrige. Et bidrag til Nord-Europas natur- og kulturhistorie*, I, Christiania, 1886, 610 p.

Frederik Christian SCHÜBELER, *Viridarium Norvegicum: Norges vætrige. Et bidrag til Nord-Europas natur- og kulturhistorie*, II, Christiania, 1888, 587 p.
Frederik Christian SCHÜBELER, *Viridarium Norvegicum: Norges vætrige. Et bidrag til Nord-Europas natur- og kulturhistorie*, III, Christiania, 1889, VI + 679 p.
Henrik SCHÜCK, «Till Lodbroks-sagan», *Svenska fornminnesföreningens tidskrift*, XI, 1902, pp. 130-140.
Karl SCHUMACHER, *Verzeichnisse der Abgüsse und wichtigeren Photographien mit Germanen-Darstellungen*, Kataloge des röm.-germ. Zentral-Museums in Mainz, I, Mainz, Falk, 1912, 84 p.
Diether SCHÜRR, «Wodan oder Warg. Zum Brakteaten von Nebenstedt I.», *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, LXIII, 2007, pp. 9-20.
Heinrich SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, Georg Reimer, 1902, IX + 458 p.
Herbert SCHUTZ, *The Prehistory of Germanic Europe*, New Haven, Yale University Press, 1983, VIII + 421 p.
Bengt SCHÖNBÄCK, «De Vikingatida båtgravarna vid Valsgärde - relativ kronologi», *Forvännen*, XCVII, 2002, pp. 1-8.
William George SEARLE, *Onomasticon Anglo-Saxonicum: A list of Anglo-Saxon Proper Names from the Time of Beda to that of King John*, Cambridge University Press, 1897, LVII + 601 p.
Klaus von SEE, «Studien zum Haraldskvæði», *Arkiv för nordisk filologi*, LXXVI, 1961, pp. 96-111 - Repris in Klaus von See, *Edda, Saga, Skaldendichtung* […], Heidelberg, 1981, pp.295-310.
Klaus von SEE, «Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker», *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, LXXVI, 1961, pp. 129-135 - Repris in Klaus von See, *Edda, Saga, Skaldendichtung* […], Heidelberg, 1981, pp. 311-317.
Klaus von SEE, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg, Winter (Skandinavistische Arbeiten, VI), 1981, 539 p.
Bernard SERGENT, «Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXIX/2, 2003, pp. 9-27.
Cecil J. SHARP, *The Sword Dances of Northern England together with the Horn Dance of Abbots Bromley.* Collected and Described by C. J. Sharp, 2nd Edition Revised by Maud Karpeles, London, Novello, 1951.
Gerd SIEG, «Die Zweikämpfe der Isländersagas», *Zeitschrift für deutsche Altertumskunde*, XCV, 1966, pp. 1-27.
Sigurður NORDAL, *Om Olaf den helliges saga. En kritisk undersøgelse*, Copenhague, Gad, 1914, 204 p.
Sigurður NORDAL, *Snorri Sturluson*, Reykjavik, 1920, VIII + 266 p. (3e éd. in *id.*, *Mannlýsingar, I. Frá Snorra til Hallgríms*, Reykjavik, Almenna bókafélagið, 1986, pp. 15-226).
Rudolf SIMEK, *Lexikon der germanischen Mythologie*, 3., völlig überarbeitete Auflage, Stuttgart, Kröner (Kröners Taschenausgabe CCCLXVIII), 2006, XVII + 573 p.

Jacqueline SIMPSON, *Everyday Life in the Viking Age*, London, Batsford, 1967, 208 p.
Michael J. SITT, *Beowulf and the Bear's Son. Epic, Saga and Fairytale in Northern Germanic Tradition*, New York, Garland (The Albert Bates Lord Studies in Oral Tradition, VIII - Garland Reference Library of Humanities, MCDII), 1992, 247 p.
Nils SJÖBERG, «En germansk julfest i Konstantinopel på 900 talet», *Fataburen*, 1907, pp. 31-35.
Nils SJÖBERG, «Några ord om bildema på Torslundaplåtarna», *Svenska fornminnesföreningens tidskrift*, XII, 1905, pp. 323-325.
Alexander SLAWIK, «Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen», in W. Koppers (dir.), *Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zur ihrer Lösung*, Salzburg, Verlag A. Pustet, 1936, pp. 675-766.
Leszek Paweł SŁUPECKI, *Wojownicy i wilkołaki*, Varsovie, Alfa-Wero (Labirynty i Osobliwości), 1994, 276 p.
Adolf SOCIN, *Mittelhochdeutsches Namenbuch. Nach oberrheinischen Quellen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1903, XVI + 787 p.
Michael P. SPEIDEL, «Berserks: A History of Indo-European "Mad Warriors"», *Journal of World History*, XIII, 3-2, 2002, pp. 253-290.
Michael P. SPEIDEL, *Ancient Germanic Warriors. Warrior styles from Trajan's Column to Icelandic sagas*, Londres et New York, Routledge, 2004, XIV + 313 p.
John C. SPORES, *Running Amok. An historical Inquiry*, Athens (Ohio), Ohio University, Center for international Studies (Monographs in international studies. Southeast Asia Series, LXXXII), 1988, X + 179 p.
Frauke STEIN, *Adelsgräber des achten Jahrhunderts in Deutschland. Mit einem Beitrag von Friedrich Prinz*, Berlin, Walter de Gruyter (Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit. Römisch-Germanische Kommission des deutschen archäologischen Instituts. Serie A, IX), 1967, IX + 437 p. (Textband), 125 p. (Tafelband).
Heiko STEUER, *Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa. Eine Analyse der Auswertungsmethoden des archäologischen Quellenmaterials*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, CXXVIII), 1982, 613 p.
Heiko STEUER, «Helm und Ringschwert. Prunkbewaffnung und Rangabzeichen germanischer Krieger. Eine übersicht», *Studien zur Sachsenforschung*, VI, 1987, pp. 189-236.
Heiko STEUER, «Interpretationsmöglichkeiten archäologischer Quellen zum Gefolgschaftsproblem» in G. Neumann et H. Seeman (dir.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, pp. 203-57.
Heiko STEUER, «Krieger und Bauern - Bauernkrieger. Die gesellschaftliche Ordnung der Alamannen», in K. Fuchs *et al.*, *Die Alamannen*, pp. 275-287.
Heiko STEUER, «Ringschwerten», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XXV, 2003, pp. 22-24.
Heiko STEUER, «Kriegerbanden und Heerkönige - Krieg als Auslöser der Ent-

wicklung zum Stamm und Staat», in W. Heizmann et A. van Nahl (dir.): *Runica - Germanica - Mediaevalia*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XXXVII), 2003, pp. 824-853.

Heiko STEUER, «Seit 1945 verschollen, jüngst wieder aufgetaucht. Die Schwertscheide von Gutenstein an der Oberen Donau», *Archäologische Nachrichten aus Baden*, Heft 76/77, 2008, pp. 74-75.

Caroline Taylor STEWART, *The Origin of the Werewolf Superstition*, Columbia, University of Missouri Studies, Social Sciences Series, II/3, 1909, 37 p.

J. Michael STITT, *Beowulf and the Bear's Son: Epic, Saga, and Fairytale in Northern Germanic Tradition*, New York, Garland Publ. (The Albert Bates Lord Studies in Oral Tradition, VIII),1992, 247 p.

Hjalmar STOLPE et Ture Johnsson ARNE, *Graffältet vid Vendel.* Undersökt af Hjalmar Stolpe; beskrifvet af Hj. Stolpe och T. J. Arne; teckningarne utförda af O. Sörling, Kungl. Vitterhets-, Historie-, och Antikvitetsakademiens handlingar (Arkeologiska Monografier, III), Stockhom, 1912, 66 p. + LIII pl.

Hjalmar STOLPE et Ture Johnsson ARNE, *La Nécropole de Vendel.* Explorée par Hjalmar Stolpe. Décrite par Hjalmar Stolpe et T J Arne. Dessins de O. Sörling, Kungl. Vitterhets-, Historie-, och Antikvitetsakademiens handlingar (Monografiserien, XVII), Stockhom, Langerström, 1927, 64 p. + LIII pl.

Birger STORGAARD (dir.), *Military Aspects of the Aristocracy in Barbaricum in the Roman and Early Migration Periods. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 10-11 December 1999*, Publications from the National Museum of Denmark, Studies in Archaeology and History, vol. 5, Copenhague, 2001, 118 p.

Gustav STORM, «Om Slaget i Hafrsfjord», *Historisk Tidskrift* (udg. af den norske hist. Forening), II. række, vol. 2, Oslo, pp. 313-331.

Neil STRATFORD, *The Lewis Chessmen and the Enigma of the Hoard*, Londres, British Museum Press, 1997, 64 p.

Folke STRÖM, *On the Sacral Origin of Germanic Death Penalties*, Stockholm, Wahlström & Widstrand (Vitterhets-, Historie-, och Antikvitetsakademiens handlingar, LII), 1942, 299 p.

Folke STRÖM, *Diser, Nornor Valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*, Kungl. Vitterhets-, Historie-, och Antikvitetsakademiens handlingar, Filologisk-filosofiska serien I, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1954, 102 p.

Folke STRÖM, *Nordsik hedendom. Tro och sed i förkristen tid*, Göteborg, Akademiförlaget-Gumperts, 1961, 208 p.

Folke STRÖM, «Ham(n)skifte», in *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, VI, 1961, col. 104-105.

Åke V. STRÖM, «Germanische Religion», in H. Biezais et Å. V. Ström, *Germanische und baltische Religion*, Stuttgart, Kohlhammer (Die Religion der Menschheit, XIX:1), 1975, pp. 9-306.

Åke V. STRÖM, «Björnfällar och Oden-religion», *Fornvännen*, 1980/IV, pp. 266-70.

Åke V. STRÖM, «Berserker und Erzbischof - Bedeutung und Entwicklung des altnordischen Berserkerbegriffes», in N. G. Holm (dir.), *Religious Ecstasy. Based*

on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981, Stockholm, Almqvist & Wiksell International (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XI), 1982, pp. 178-185.

Dag STRÖMBÄCK, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm et Copenhague, Gebers-Levin & Munksgaard (Nordiska texter och undersökningar utgivna i Uppsala av Bengt Hesselman, V), 1935, XXIV + 209 p.

Dag STRÖMBÄCK, «Hade de germanska dödsstraffen sakralt ursprung ?», *Saga och Sed*, 1942 (impr. 1943), pp. 51-69 - Repris in Dag Strömbäck, *Folklore och Filologi. Valda uppsater* [...], Upsal, 1970, pp. 209-228.

Dag STRÖMBÄCK, *Folklore och Filologi. Valda uppsater utgivna av Kunngl. Gustav Adolfs Akademien 13.8 1970*, Upsal (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, XLVIII), 1970, 306 p.

Dag STRÖMBÄCK, «The Concept of the Soul in Nordic Tradition», *Arv*, XXXI, 1975 (impr. 1976), pp. 5-22 - Repris in Dag Strömbäck, *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*, Upsal, 2000, pp. 220-236.

Dag STRÖMBÄCK, *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Med bidrag av Bo Almqvist *et al.*, Upsal et Hedemora, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur (Acta Academia Regia Gustavi Adolphi, LXXII) - Gidlunds, 2000, VI + XXIV + 328 p.

Robert STUMPFL, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1936, X + 447 p. + IV pl.

Albert M. STURTEVANT, «Semantic and etymological notes on old norse word pertaining to war», *Scandinavian Studies*, XVI, 1941, pp. 257-263.

Friedrich SUETI, *Ueber die auf den König Harald Hárfagri bezüglichen Gedichtfragmente in den norwegischen Königschronik Fagrskinna*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät zu Kiel, Leipzig, August Pries, 1884, VI + 44 p.

Anneli SUNDKVIST, *Hästarnas land: Aristokratisk hästhållning och ridkonst i Svealands yngre järnålder*, Upsal, Institutionen för arkeologi och antik historia (Occasional Papers in Archaeology, XXVIII), 2001, 260 p.

Olof SUNDQVIST, «Runology and History of Religions. Some Critical Implications of the Debate on the Stentoften Inscription», in *Blandade runstudier 2*, Runrön, Runologiska bidrag utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet 11, Upsal, 1997, pp. 135-174.

Olof SUNDQOFFERVIST, *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum XXI, Upsal, Uppsala University Library, 2002, 420 p.

Olof SUNDQVIST, «Uppsala och Asgård. Makt, offer och kosmos I forntida Skandinavien», in A. Andrén *et al.* (dir.), *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund, Nordic academic press (Vägar till Midgård, IV), 2004, 430 p.

Olof SUNDQVIST et Anders HULTGÅRD, «The Lycophoric Names of the 6th to 7th Century. Blekinge Rune Stones and the Problem of their Ideological Background», in A. van Nahl, L. Elmevik et S. Brink (dir.), *Namenwelten. Orts- und Personennamen in historischer Sicht*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XLIV), 2004, pp. 583-602.

Olof SUNDQVIST et Anders KALIFF, *Oden och Mithraskulten. Religiös ackuturation under romersk järnålder och folkvandringstid*, Uppsala, Uppsala University (Department of archaeology and ancient history, Occasional papers in archaeology, XXXV), 2004, 126 p.
Olof SUNDQVIST, «Aspects of rulership ideology in Early Scandinavia - with particular references to the skaldic poem Ynglingatal», in F.-R. Erkens (dir.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XLIX), 2005, pp. 87-124.
Olof SUNDQVIST et Anders KALIFF, «Odin and Mithras. Religious acculturation during the Roman Iran Age and the Migration Period», in A. Andrén, K. Jennbert et C. Raudvere (dir.), *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, Changes and Interactions*, Lund, Nordic Academic Press, 2006, pp. 212-217.
Gunnar SVAHNSTRÖM (dir.), *St. Olav - Seine Zeit und sein Kult.* Visbysymposiet för Historiska Vetenskaper. 1979, Visby, Museum Gotlands Fornsal (Acta Visbyensia, VI), 1981, 239 p.
Carl W. von SYDOW, «Beowulf och Bjarke», *Studier i nordisk filologi*, XIV/3, Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland, 1923, pp. 1- 46.
Carl W. von SYDOW, «Övernaturliga väsen», in N. Lid (dir.), *Folketru*, Stockholm, Oslo et Copenhague (Nordisk kultur, XIX), 1935, pp. 94-159.
Michael TAYLOR, *The Lewis Chessmen*, Londres, British Museums Publ. Limited, 1978, 16 p.
Poul THORSEN, «Rød fluesvamp (Amanita muscaria) og bersærkergangen», *Friesia. Nordisk mykologisk tidsskrift. Forening til Svampekundskabens Fremme*, III, 5, 1948, pp. 333-351.
Dieter TIMPE, Georg SCHEIBELREITER et Christoph DAXELMÜLLER, «Geheimbünde», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, X, 1998, pp. 558-565.
Ton TOUBER, «De poëzie van de berserkers», *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, XVII, 2, 1996, pp. 71-77.
Hans TRY (dir.), *Rikssamlingstid på Agder*, Kristiansand, Studentbokhandelen, 1976, 112 p.
Christa Agnes TUCZAY, *Eksase im Kontext*, Frankfort sur le Main, Peter Lang (Beihefte zur Mediaevistik, IX), 2009, 622 p.
Gerlinde TUPPA, «Bemerkungen zu den Tierträumen der Edda», in Helmut Birkhan et Otto Gschwantler (dir.), *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, II, Vienne, Notring, 1968, pp. 433-44.
E. O. Gabriel TURVILLE-PETRE, «Om Óðinsdýrkum á Íslandi», in *Studia Islandica. Íslenzk fræði*, XVII, Reykjavik et Copenhague, Leiftur et Munksgaard, 1958, pp. 5-25 - traduction anglaise sous le titre «The Cult of Óðinn in Iceland», in *id.*, *Nine Norse Studies*, Londres, Viking Society for Northern Research (Text Series, V), 1972, pp. 1-19.
E. O. Gabriel TURVILLE-PETRE, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Londres, Weidenfeld and Nicolson (History of Religion), 1964, IX + 340 p.

E. O. Gabriel TURVILLE-PETRE, *Scaldic Poetry*, Oxford, Weidenfeld Clarendon Press, 1976, LXXX + 102 p.
Heiko UEKER (dir.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, Berlin et New York, de Gruyter (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XI), Berlin, 1994.
Karin UELTSCHI, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime. Mémoire mythique et poétique de la recomposition*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, LXXXVIIII), 2008, 784 p.
Georg Christoph von UNRUH, «Wargus, Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Germanistische Abteilung, LXXIV, 1957, pp. 1-40.
Wolf von UNWERT, *Untersuchung über Totenkult und Ódinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte*, Breslau, Marcus (Germanistische Abhandlungen, XXXVII), 1911, X + 178 p.
Arnold Van GENNEP, *Les rites de passage. Études systématiques des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, [...] etc.*, Paris, Nourry, 1909, II + 288 p.
Peter Van PETERSEN, «Odins fugle, valkyrier og bersærker Het», in T. Capelle et C. Fischer (dir.), *Ragnarok. Odins Verden*, Silkeborg, Silkeborg Museum, 2005, pp. 57-86.
Marit S. VEA, *Rikssamlingen og Harald Hårfagre. Historik seminar på Karmøy, 10 og 11 juni 1993*, Karmøy, 161 p.
Paula VERMEYDEN, «Het Berserker-verhaal in de "Eyrbyggja saga". Een analyse», *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, XXXVII, 1993, pp. 49-60.
VÉSTEINN Ólason, «Norrøn litteratur som historisk kildematerial», in Gunnar Karlsson (dir.), *Kilderne til den middelalders historie. Rapporter til den XX nordiske historikerkongres. Reykjavík, 1987*, I, Reykjavik, Sagnfræðistofnun Háskóla Íslands (Ritsafn Sagnfræðistofnunar, XVIII), 1987, pp. 30-47.
Jan de VRIES, «Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore», *Folklore Fellows Communications*, XCXIV, Helsinki (Suomalainen Tiedeakatemia - Societas Scientiarum Fennica), 1931, 79 p.
Jan de VRIES, «Harald Schönhaar in Sage und Geschichte», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1942, LXVI, pp. 55-117.
Jan de VRIES, «Die Starkadsage», *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXXVI, 1948, pp. 281-297.
Jan de VRIES, «Über das Verhältnis von Óðr und Óðinn», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXIII, 1954, pp. 337-353.
Jan de VRIES, «Das Königtum bei den Germanen», *Saeculum*, VII, 1956, pp. 289-309.
Jan de VRIES, «Wodan und die Wilde Jagd», *Nachbarn. Jahrbuch für die vergleichende Volkskunde*, hrsg. von Will-Erich Peuckert, 1963, Göttingen, Schwartz, pp. 31-59.
Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, I-II, Berlin, de Gruyter (Grundriss der germanischen Philologie, XII, 1-2), 1956-1957, XLIX + 502 p., 492 p.

Jan de VRIES, «Die Sage von Wolfdietrich», *Germanisch-romanisch Monatschrift*, XXXIX, Neue Folge, 8, 195, pp. 1-18.
Jan de VRIES, «Die isländische Saga und die mündliche Überlieferung», in H. Kuhn (dir.), *Märchen, Mythos, Dichtung. Festchrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens* am 19. August 1963, Munich, Beck, 1963, pp. 169-176.
Jan de VRIES, *Altnordische Literaturgeschichte*. Dritte, unveränderte Auflage in einem Band, I-II, Berlin, de Gruyter (Grundriss der germanischen Philologie, XV-XVI), 1999, XLV + 359 + 577 p.
Hans Georg WACKERNAGEL, *Altes Volkstum in der Schweiz*, *Gesammelte Schriften zur historischen Volskunde*, Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volskunde, XXXVIII, Bâle, 1959, 326 p.
Ernst WAGNER, *Fundstätten und Funde aus vorgeschichtlich-römischer und alemannisch-fränkischer Zeit im Großherzogtum Baden*, I-II, Tübingen, Mohr, 1909, 1911, XV + 267 p. ; VII + 480 p.
Marc-André WAGNER, *Le Cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions*, Paris, Champion («Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge», LXXIII), 2005, 974 p.
Norbert WAGNER, «Dioskuren, jungmannschaften und Doppelkönigtum», *Zeitschrift für deutsche Philologie*, LXXIX, 1960, pp. 1-17 et 225-247.
Mats WAHLBERG (dir.), *Svenskt ortnamnslexikon, utarbetat inom Språk- och Folkminnesinstitutet och Institutionen för Nordiska Språk vid Uppsala Universitet*, Uppsala, Språk- och Folkminnesinstitutet, 2003, 422 p.
John M. WALLACE-HADRILL, *Early germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, Clarendon Press (The Ford lectures), 1971, VIII + 160 p.
Ernst WALTER, «Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla (Hák. Góð. c. 17)», in *Festschrift Walter Baetke. Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*, Weimar, Böhlau, 1966, pp. 359-67.
Philippe WALTER, «Der Bär und der Erzbischof. Masken und Mummenschanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon», in D. Altenburg, J. Jarnut, H.-H. Steinhoff, *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, 1991, pp. 376-388.
Philippe WALTER (dir.), *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Honoré Champion (Essais sur le Moyen Âge, XIX), 1997, 175 p.
Philippe WALTER, *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, Imago, 2002, 231 p.
Egon WAMERS, «Von Bären und Männern. Berserker, Bärenkämpfer und Bärenführer im frühen Mittelalter», *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters*, XXXVII, 2009, pp. 1-46.
Viktor WASCHNITIUS, *Percht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. Vorgelegt in der Sitzung am 23. April 1913*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, CLXXIV, Abh. 2, Vienne, 1913, 184 p.
Robert Gordon WASSON, *Divine Mushroom of immortality*, La Haye, Mouton (Ethno-mycological studies, 1), 1968, XIII + 380 pp.
Lily WEISER-AALL, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein*

Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde, Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1, Druck und Verlag der Konkordia A.-G., Bühl (Baden), 1927, 94 p.

Lily WEISER-AALL, «Waren die Chattenkrieger ein religiöser Bund?», *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, VI, 1932, pp. 47-48.

Lily WEISER-AALL, «Zur Sage vom Hundekönig», *Wiener prähistorische Zeitschrift*, XIX, 1932, pp. 349-356.

Lily WEISER-AALL, «Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit», *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 1933, pp. 209-227.

Lily WEISER-AALL, «En studie over sagnet om hundekongen», *Maal og Minne*, 1933, pp. 134-149.

Lily WEISER-AALL, «Experimentelle Beiträge zur Psychologie der mündlichen Überlieferung», *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, XIII, 1935, pp. 157-78.

Lily WEISER-AALL, *Julenissen og Julegeita i Norge*, Oslo, Norsk Folkemuseum (Småskrifter fra norsk etnologisk gransking, IV), 1954, 91 p.

Ludwig WENIGER, «Exercitus Feralis», *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906, pp. 201-247.

Richard WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Cologne et Graz, Böhlau, 1961, 656 p.

Richard WENSKUS, «Probleme der germanisch-deutschen Verfassungs- und Sozialgeschichte im Lichte der Ethnosoziologie», in H. Beumann (dir.), *Historische Forschungen für Walter Schlesinger*, Cologne, Böhlau, 1974, pp. 19-46.

Richard WENSKUS, «Die neuere Diskussion um Gefolgschaft und Herschaft in Tacitus' Germania», in G. Neumann et H. Seeman (dir.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, pp. 311-331.

Joachim WERNER, «Tiergestaltige Heilsbilder und germanische Personennamen. Bemerkungen zu einer archäologisch-namenkundlichen Forschungsaufgabe», *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XXXVII, 3, 1963, pp. 377-383.

Elias WÉSSEN, *Nordiska namnstudier*, Upsal, Uppsala universitets Årsskrift (Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper, III), 1927, 118 p.

Elias WÉSSEN, *Runstenen vid Röks kyrka*, Stockholm, Almqvist & Wiksell (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar, Filologisk-filosofiska Serien, V), 1958, 111 p.

Máire West, «*Aspects of díberg* in the tale *Togail Bruidne Da Derga*», Zeitschrift für Celtische Philologie, XLIX-L, 1997-1998, pp. 950-964.

Markus Christopher WICKE, *Berserker, Ulfheðnar und andere. Die Tierekstatiker der Germanen und ihr Auftreten in der altnordischen Literatur*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie aus der Studienrichtung Geschichte eingereicht an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Vienne, 2001, 160 p.

Ole WIDDING, Hans BEKKER-NIELSEN et Laurence K. SHOOK, «The Lives of the Saints in Old Norse Prose. A Handlist», *Mediaeval Studies* XXV, 1963, pp. 294-337.

Geo WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, Lundequist (Uppsala universitets årsskrift, 1938/VI), 1938, VI + 419 p.
Geo WIDENGREN, *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, Köln, Westdeutscher Verlag (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, XL), 1969, 175 p.
Gun WIDMARK, «Om muntlighet och skriftloghet i den isländska sagan», *Scripta Islandica*, LI, 2000, pp. 31-68.
Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund, Håkan Ohlssons Buchdruckerei, 1938, XII + 111 p.
Karl Robert Villehad WIKMAN, «Järul: En utlöpare av sydsvensk varulstro», *Acta Academiae Aboensis. Humaniora. VII-3*, Åbo, 1931, 34 p.
Henrik WILLIAMS, «Runic Inscriptions as Sources of Personal Names, in K. Düwel (dir.), Runeninschriften als Quelle interdisziplinärer Forschung», *Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposium über Runen und Runeninschriften*, 1998, pp. 601-610.
Henrik WILLIAMS, «Listen», §2. «Runological», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XVIII, 2001, pp. 509-512.
Theodor WISÉN, «Málaháttr, ett bidrag till norröna metriken», *Arkiv för nordisk filologi*, III, 1886, pp. 193-224.
Herwig WOLFRAM, «Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts», *Early Medieval Europe*, III, 1994, pp. 19-38.
Richard WOLFRAM, «Robin Hood and Hobby Horse», *Wiener prähistorische Zeitschrift*, XIX, 1932, pp. 257-274.
Richard WOLFRAM, *Schwerttanz und Männerbund*, 3 Lfg., Kassel, Bärenreiter Verlag, 1937, 304 p.
Richard WOLFRAM, «Die Julumritte im germanischen Süden und Norden», *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 1937, pp. 6-28.
Ian N. WOOD, «Categorising the Cynocephali», in R. Corradini *et al.* (dir.), *Ego Trouble. Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (Denkschriften der phil.- hist. Klasse, CCCLXXXV, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, XV), 2010, pp. 125-136.
Stephanie WÜRTH, «Haraldskvæði», in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIII, 1999, pp. 647-49.
Wilhelm WUNDT, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, Aalen, Scientia Verlag, 1975 (réimpr. de la 3e éd. en 10 volumes, Leipzig, 1911).
Barbara YORKE, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, Londres, Routledge, 1997, IV + 218 p.
Hans ZEISS, *Das Heilsbild in der germanischen Kunst des frühen Mittelalters*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, 1941, II, 8), 1941, 71 p. + 16 planches.

Rebecca Lea ZIEGLER, *Oðin and his warriors. The V†lsung-tradition and its mythic function*, Los Angeles, University of California, 1985, XI + 281 p.
Otto ZITZELBERG, «The *Berserkir* in the *Fornaldarsögur*», in *Fourth International Saga Conference, München, July 30th - August 4th, 1979* (papers distributed to participants), Munich, Institut für nordische Philologie der Universität München, 1979, 13 p.
Heinrich ZIMMER, «Keltische beiträge», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur*, XXXII, 1888, pp. 196-334, XXXIII, 1889, pp. 129-220 et 257-338, XXXV, 1891, pp. 1-172.
Samuel L. ÖDMAN, «Försök at utur Naturens Historia förklära de nordiska gamla Kämpars Berserkagång», *Kungl. Vetenskaps Akademiens handlingar*, Serie 2, V, Stockholm, 1784, pp. 240-247.

Testi in italiano

Snorri Sturluson, *Edda* (a cura di Giorgio Dolfini), Adelphi, Milano, 1975.
Edda poetica. Il carme di Sogrdrifa, Libri Scheiwiller, Milano, 2003.
La Saga di Egill, (traduzione e cura di Marcello Meli), Mondadori, Milano, 1997.
Hávamál, *La voce di Odino* (trad. e cura di A. Costanzo), Diana, Frattamaggiore 2010.
Adamo di Brema, *Storia degli arcivescovi della chiesa di Amburgo*, commento e cura di Ileana Pagani, UTET, Torino, 1996.
Ammiano Marcellino, *Storie. Rerum gestarum libri XXXI*, UTET, Torino, 2014.
Beowulf (a cura di G. Brunetti), Carocci, Roma, 2003
Beowulf e il frammento di Finnsburh (a cura di C. Ciuferri e D. Murray), Il Cerchio, Rimini, 2000.
Beowulf (traduz. L. Koch), Einaudi, Torino, 2005.
I Nibelunghi (trad. e pref. L. Mancinelli), Einaudi, Torino, 1972
Chrétien de Troyes, *I Romanzi Cortesi*, Mondadori, Milano, 2011
Buzzoni, Marina, *Le sezioni poetiche della* Cronaca anglosassone. *Edizione e studio tipologico*, Mauro Baroni Editore, Viareggio-Lucca 2001
Sassone Grammatico, *Gesta Danorum. Gesta dei re e degli eroi danesi* (a cura di L. Koch e M.A. Cipolla), Eianudi, Torino, 1993
Paolo Diacono, *Historia Langobardorum* (testo latino e traduz. di A. Giacomini, Studio Tesi, Udine, nd.
Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, Mondadori-Fondazione Valla, Milano, 1992.
Maria di Francia, *Lais*, Carocci, Roma, 2003.
Procopio di Cesarea, *La guerra gotica* (trad. D. Comparetti), Garzanti, Milano, 2005
Procopio di Cesarea, *Storia inedita* (cura F. Roncoroni), Rusconi, Milano, 1977.
Sir Gawain e il cavaliere verde (a cura di P. Boitani), Adelphi, Milano, 1986.
Tacito, *Annali*, Garzanti, Milano, 2004
Tacito, *La Germania*, Studio Tesi, Udine, 1995.
Tacito, *Le Storie* (a cura di F. Nenci), Mondadori, Milano, 2014
Benveniste, Emile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll. (a cura di M. Liborio), Einaudi, Torino, 1981.
Boyer, Régis, *La vita quotidiana dei vichinghi: 800-1050*, Rizzoli, Milano, 1994.
Boyer, Régis, *Il cristo dei barbari: il mondo nordico (IX-XIII secolo)*, Morcelliana, Brescia, 1992.

Boyer, Régis, *L'Uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano, 1991.
Byock, Jesse L., *La stripe di Odino. La civiltà vichinga in Islanda*, Mondadori, Milano, 2012.
Dumézil, Georges, *Gli dèi dei Germani*, Adelphi, Milano, 1984.
Dumézil, Georges, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano, 1977.
Dumézil, Georges, *Ventura e sventura del guerriero*, Adelphi, Milano, 1974.
Dumézil, Georges, *Idee romane*, Il melangolo, Genova, 1987.
Eliade, Mircea, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Mediterranee, Roma, 1974.
Eliade, Mircea. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma, 1989.
Höfler, Otto, *Cangrande di Verona e il simbolo del cane presso i Longobardi*, Cierre, 1988
Jones, Gwyn, *I vichinghi*, Newton Compton, Roma, 1995.
Musset, Lucien, *Le invasioni barbariche. Le ondate germaniche*, Mursia, Milano, 1989
Pastoureau, Michel, *L'orso. Storia di un re decaduto*, Einaudi, Torino, 2008.
Vries, Jan de, *Slavi, Balti, Germani e Celti* (con Vyncke Frans e Le Roux Françoise), Laterza, Bari, 1977.

Indice